Vol. XXXIII October-December Part 4

JOURNAL
OF THE
GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

General Editor
G. C. Tripathi
Principal

Asst. Editor
Maya Malaviya



ALLAHABAD
1978

Vol. XXXIII October-December Part 4

JOURNAL
OF THE
GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

General Editor
G. C. Tripathi
Principal

Asst. Editor
Maya Malaviya



ALLAHABAD
1978

Published by :

The Principal

Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha

Motilal Nehru Park, Allahabad—2, U. P. (India)

Annual Subscription	*Inland*	Rs. 40/-
	Foreign	Rs. 80/-

Printed at

The Allahabad Block Works, Pvt. (Ltd.),
Zero Road, Allahabad.

JOURNAL
of the
GANGANATHA JHA
KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA
ALLAHABAD-2

Vol. XXXIII Part 4 October-December 1977

CONTENTS

THE STORY OF SOMA AND TĀRĀ AS OCCURRING IN THE VEDIC AND THE POST-VEDIC LITERATURE

Bandana Chatterjee*

The Purāṇas contain various interesting legends of gods, kings, sages and several others. In this article we propose to go through a particularly significant story relating to the lunar deity Soma.

The story of Soma and Tārā is found in a number of Purāṇas.[1] According to the version of the *Matsya-p.* the story is as follows :

Soma (the Moon), who was born of the eyes of the sage Atri, performed the Rājasūya sacrifice by virtue of which he acquired the glory and the extensive domain of the seven worlds. One day, he saw Tārā, the wife of Bṛhaspati, in a garden. Her enchanting beauty made Soma passionate, and being seized with lust he approached her and indulged in amorous dalliance with her. Due to the wantonness of her heart Tārā yielded to his desire. Then Soma carried her off to his home and began to enjoy her company fully. When Bṛhaspati,

*41, Paikpara Row, Flat-F, Calcutta - 37.

1. *Mat.*, 23. 18-45; 24. 1-8; *Vā.*, 90. 22-43; *Bd.*, Upodghātapāda, 65, 28-43; Br., 9. 18-32; 152. 1-35; *Bhāg.*, 9. 14. 2-14; *Viṣ.*, 4.6. 6-19 ; *Brahmavai.*, Prakṛti-kh., chs. 58-9; *Śrīkṛṣṇa*-janma-kh., 61.11; 62.44; chs. 80-1; *Ag.*, 274. 9-12; *Gar.*, 1.143.2; *Var.*, 32. 10-21; *Pad.*, Sṛṣṭi-kh., 12,23-49; 37. 163-4; *Skanda.*, Āv., Avanti 28. 66-95; Kāśī-kh., 1.15.22-44; 2.87.84; *DB*, 1.11. 5-84; 5.5. 10-12; *Hari.*, 1.25. 29-45.

the preceptor of the gods, came to know of the event, he tried his best to recover her from Soma, but failed. Being sad and helpless at this he requested Soma to return her, but Soma refused to do so. Then Soma was asked by Brahmā and Maheśvara to give back Tārā to Bṛhaspati. When inspite of their requests Soma did not allow Tārā to return to her husband, Śiva became enraged and due to his affection towards Bṛhaspati started for a battle against Soma. A large number of soldiers including the gods, the Bhūtas and the Marudgaṇas marched with Rudra, whereas the Daityas, Dānavas, Asuras and the planets sided with Soma. Then there ensued a fierce battle between Rudra and Soma, due to which earth began to shake. At this Brahmā commanded both of them to stop the war, scolded Soma for his mischievous behaviour and compelled him to restore Tārā to her husband. Ashamed at this Soma confessed his fault, gave back Tārā to Bṛhaspati, and left the battle-field. After the lapse of a year she gave birth to a son. One day Brahmā and the other gods came to the abode of Bṛhaspati to celebrate the birth-ceremony of the child. There the gods asked Tārā to tell them who was the father of the child. She became ashamed and made no answer at first but due to the repeated appeal of the gods declared that Soma was the father of it. So Soma accepted his son and named him Budha.

This story of the *Matsya-p.* is identical with that of the *Padma-p.* (Sṛṣṭi-kh., 12. 23-49) which is later than the former and must therefore be a borrower.[2]

2. See R. C. Hazra, *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*, (Calcutta, 1940), pp. 33-4.

There are some variations in the story as narrated in different Purāṇas. For example, in the *Skanda* (Avantī, 28. 94-5) and in the *Bhāgavata-p.* (9. 14-14) Brahmī, instead of Soma, names the son of Tārā as Budha. In some of the Purāṇas[3] the child is about to utter a curse on its mother, but in the other Purāṇas there is no mention of this curse. In most of the Purāṇas[4] Uśanas is described as a helper of Soma in Tārakāmaya war. The *Vāyu*,[5] *Brahmāṇḍa*[6] and the *Brahma-p*[7]. as well as the *Harivaṃśa* state that Uśanas helped Bṛhaspati, as the former was the pupil of the father of the latter. The *Agni-p.*[8] (274.10) mentions the name of Uśanas but does not say whose side he had taken. In the rest of the said Purāṇas Uśanas' name is totally absent. The *Viṣṇu-p.* states that when after the terrible combat known as the Tārakāmaya war (since Tāraka or Tārā was the pivot of contention) Soma returned Tārā to Bṛhaspati, the later found that she was pregnant. He asked her to remove her burden and in obedience to his orders she was delivered of a son, who from the moment of its birth, was endued with a splendour that dimmed the brilliance of other divinities. Being fascinated by its beauty both Bṛhaspati and Soma

3. *Vā.*, 90.40; *Bḍ.*, Upodghātapāda, 65.41; *Viṣ.*, 4. 6.17; *Bhāg.*, 9.14.12; *Br.*, 9.29; *Skanda.*, Kāśī-kh., 1.15.42; *Hari.*, 1.25. 41-2.

4. *Viṣ.*, 4.6.8.; *Bhāg.*, 9.14.6.; *DB.*, 1.11.64.

5. *Vā.*, 90.30.

6. *Bḍ.*, Upodghātapāda, 65. 31-2.

7. *Br.*, 9.21; 152. 18-22.

8. *Hari.*, 1.25. 32-3.

claimed it as their child. The gods, in order to settle the dispute appealed to Tārā, but she was ashamed and made no answer. As she remained silent to their repeated appeals, the child became incensed, and was about to curse her, saying that unless she declared immediately who its father was, it would sentence her to such a fate as should deter every female in future from hesitating to speak the truth. On this Brahmā interfered, and having pacified the child, asked Tārā to tell him who the father of the infant was. She blushed and declared Soma to be its father. As soon as she had spoken this, Soma joyfully embraced his son and named him as Budha. Like the *Viṣṇu-p.* the *Bhāgavata* (9.14. 10-11) and the *Devī-Bhāgavata-p.* (1.11.27-9) also narrate Bṛhaspati's quarrel with Soma for the child, but in the *Agni-p.* (274.11) the infant, as soon as it was born, itself says that it was the son of Soma. In the *Brahma-p.* (152. 27-9) Uśanas invokes a curse on Soma to suffer from leprosy for committing the sin of the abduction of Tārā. Thus cursed Soma returns Tārā to Bṛhaspati. According to the advice of the gods and the injunction of Śruti Tārā purifies herself by an ablution in the river Gautamī. The *Devī-Bhāgavata-p.* (1.11. 5-7) says that Soma became passionate by seeing the beauty of Tārā who went to the abode of Soma who was the Yajamāna (one who employs a priest to perform a sacrifice for him) of Bṛhaspati.

The *Mahābhārata* mentions only the names of Soma and his son Budha,[9] Bṛhaspati and his wife Tārā,[10] but

9. *Mbh.*, 7. 119. 4.
10. *Ibid.*, 5.115.13.

nowhere in the entire *Mahābhārata* the description of this important story of Tārā's abduction by Soma is found.

The story of Soma's adultery with his preceptor's spouse has been mentioned in Aśvaghoṣa's *Buddhacarita*,[11] Daṇḍin's *Daśakumāracarita*,[12] Bāṇabhaṭṭa's *Harṣacarita*[13] and *Kādambarī*,[14] Subandhu's *Vāsavadattā*[15] and Śrīharṣa's *Naiṣadhīyacarita*.[16] In course of mentioning this story the poets have not referred to anything special about it from which it could be said that it was borrowed from a particular Purāṇa. But as the *Matsya-p.* appears to contain the oldest version of the story, it is probable that the Sanskrit poets might have drawn the story from it.

Nowhere in the entire Vedic literature such a story relating to Soma and Tārā is described. Only in the *Ṛgveda* (10. 109. 5) as well as in the *Atharvaveda* (5.17 5) a probable source of this tale is found. But in both of them the name of Bṛhaspati's consort is Juhū and not Tārā. In most of the Ṛc-s of the Ṛgvedic Sūkta as well as in the Atharvavedic Mantras she is described as 'Brahmajāyā', 'the wife of Brahmā', who is certainly no other than Bṛhaspati as in the Vedas Bṛhaspati is identified with Brahmā (cf. *Brahmā vai Bṛhaspatiḥ*').[17] Never-

11. *Buddh.*, 4.75.
12. *Daś.*, 2.2. p. 70, 1.5.
13. *Harṣa.*, ch. 3, p. 40, 1.8.
14. *Kād.*, I, p. 393, 1.2.
15. *Vās.*, p. 209, 1.1 ; p. 239, 1.7.
16. *Nai.*, 17. 44 ; 18.23 ; 22. 118.
17. *Kap.*, 37. 5; 45.5; 47.1.

theless, the names Juhū and Bṛhaspati occurring in the *Ṛgveda* (10.109.5) and the *Atharvaveda* (5.17.5) ensure that Juhū was no other than the wife of Bṛhaspati. Although nowhere in the entire Vedic literature the consort of Bṛhaspati is named as Tārā, there is hardly any scope for doubt that Purāṇic Tārā and Vedic Juhū are identical, both these names are applied for Bṛhaspati's spouse.

In the early Vedic literature the word 'Tārā' never means a constellation (Nakṣatra), But in the comparatively late Vedic works and in the Purāṇas 'Tārā' is used to mean 'Star' in general. By the expression 'Tārā', therefore, we have to mean not a particular star, but all the stars. A Purāṇic story tells us that Prajāpati Dakṣa gave away twenty-seven of his star-daughters, including Rohiṇī, in marriage to Soma.[18] But these stars are totally different from Tār , the wife of Bṛhaspati. The expression 'Tārā' should, therefore, have a second meaning with which we can link up the sense of the expression 'Juhū'.

Juhū a ladle, was one of the essential implements in sacrificial performances as a wife is indispensable for a husband in a sacrificial rite (cf. *Patyurno Yajñasaṃyoge*)[19]. Hence Juhū is supposed to be the consort of Bṛhaspati. As Juhū transfers (cf. '*tarāyati*') Soma (i.e. the Soma-juice) in a sacrifice as an offering to a Vedic deity, it is

18. *Mat.*, 23.15 ; *Bhāg.*, 6.6.23 ; *Śiv.*, Rudra-saṃhitā, Satī-kh., 14 ; *Skanda.*, Āv., Catur., 26. 3-4, Revā, 108.11 ; *Kāli.*, 20. 28-9.

19, *SK.*, Vol. 1, ch. 15, Sūtra No. 490, p. 302.

called Tārā, being derived from the root 'tṛ' meaning 'to cause, to arrive at'. Though Soma-juice has been personified as King Soma in the Vedas[20] and his various functions described, still he is basically the sacrificial juice which is to be offered to the sacrificial fire with the help of a ladle or Juhū.

The term Juhū when derived from the root '*hve*' means 'Jihvā' (or tongue), specially of Agni, as the function of Agni is to taste the 'havis' offered to him in sacrifice. He functions as the receiver of oblation and himself does not offer anything. That is, he is rather a 'grahītṛ' (a receiver) and not a 'hotṛ' (an offerer or sacrificer). Formed with the root 'hū' on the other hand, the word 'Juhū' gives the sense of a ladle.

Aśvaghoṣa writes in his *Buddhacarita* :

> *Bṛhaspater mahiṣyām ca juhvatyām juhvatām varaḥ* ।
> *budham vibudhadharmāṇam janayāmāsa candramāḥ*[21] ॥

In this verse the term 'Juhvatām' stands as an adjective of the expression 'mahiṣyām' and means 'one who offers oblation with a ladle) in sacrifice'. The word 'mahiṣī' is used to denote Bṛhaspati's chief consort

20. *RV.*, 1.91.5 ; 9.11.3,48.3,85.3,86.8,40,97.10,24, 56, 107.15 ; *AV.*, 5.17.2 ; *AB.*, 1.5.1 ; *ŚB.*, 1.6.4.5 ; 11.1.3.3 ; 11.1.4.4 ; *TB.*, 2.3.10. 43ff. ; *TS.*, 2.3.5.

21. *Buddh.*, op. cit. Johnston translates the verse as follows : "And the Moon, the best of sacrificers, begot Budha of the god-like deeds on Bṛhaspati's wife, as she was making oblations."

who was no other than Juhū.[22] It appears, therefore, that Aśvaghoṣa was more acquainted with the Vedic name of Bṛhaspati's consort (Juhū) than her Purāṇic name (Tārā).

We have already mentioned that although Juhū was one of the necessary sacrificial implements, it has been personified as the wife of the chief priest Bṛhaspati. Such instances of personification of inanimate objects are not rare in the Vedas. Soma, the sacrificial-juice' itself is deified as a god. Macdonell opines : "Besides the phenomena and force of nature, mostly aerial and celestial, and the earth itself, various natural features of the earth's surface, as well as artificial objects, are treated as deities in the *Ṛgveda*."

The sacrificial post , named 'vanaspati' and 'svaru' is deified and invoked in *Ṛgveda* 3.8. In the Āprī hymns the sacrificial grass (barhis) is addressed as a god, and the door leading to the place of sacrifice as

---

22. V. S. Agrawala, however, gives a different interpretation of Soma, Bṛhaspati and Tārā. He explains four classes of Soma viz., 'aṃśu' 'graha', 'rājā' and 'vāja'. According to him 'Rājā Soma' refers to the principle of mind and that is personified as king Soma in the said story. He opines : "Higher than 'Somaprajñāna' is the superior principle of 'vijñāna' which is symbolised amongst the gods as Bṛhaspati. The power of Bṛhaspati is called 'vāja'. Rājā Soma wanted to become master of the power of 'vāja', symbolised as Tārā, the female energy of Bṛhaspati". (See V. S. Agrawala, *Matsya Purāṇa—a study*, Varanasi, 1963, p. 131.)

23. Macdonell, *Vedic Mythology*, (Delhi, 1971) p. 154.

goddesses[24]. 'Grāvaṇ' or 'adri' i.e. the pressing stone, is also deified in the *Ṛgveda*.[25] 'Ucchiṣṭa' the 'remnant' of the sacrifice, and different sacrificial ladles were ascribed divine power of the highest order by the *Atharvaveda*,[26] Agricultural implements are invoked in a few verses of the *Ṛgveda*.[27] Weapons are also deified in the *Ṛgveda*. The whole of *Ṛgveda* 6.75 is devoted to the praise of various implements of war. Mountains are often conceived as divinely animate beings. Rivers are personified as goddesses. Plants ('oṣadhi') and large trees ('vanaspati') are also personified as divine. The whole of a long hymn of *Ṛgveda* 10.97 is devoted to the praise of the plants. The forest as a whole appears as a deity under the name of '*Araṇyānī*, the goddess, who is invoked in *Ṛgveda* 10.146.

The said narrative of Soma and Tārā has a historical aspect. In the *Ṛgveda* Soma is described as a king and a Kṣatriya.[28] The sexual relation of the wife of Bṛahspati with Soma reveals that there was a time in which Kṣatriyas gained high status in society. They were thought to be superior even to the Brāhmaṇas.

24. *RV.*, 2.3.4 ; 10.70.4.
25. *Ibid.*, 10.76, 94, 175.
26. *AV.*, 11.9 1.10.
27. *RV.*, 4.57 4-8.
28. *RV.*, 10. 109. 2; 9.86.10, 8.2, 97.24, 58, 109.4.

LIST OF ABBREVIATIONS

AB.—	:	Aitareya-Brāhmaṇa (ed. Satyavrata Samasrami, Calcutta, (1895-1897)
Ag.—	:	Agni-Purāṇa (Vaṅg. ed., Calcutta Vaṅgābda 1314).
AV.—	:	Atharvaveda (ed. Vishvabandhu, Hoshiarpur, 1960-1964).
Bḍ.—	:	Brahmāṇḍa-Purāṇa, (Veṅkt. ed., Bombay, Śakābda 1834).
Bhāg.—	:	Bhāgavata-Purāṇa, Nimbārkāśrama Press ed., Calcutta. Vaṅgābda (1344-1349).
Br.—	:	Brahma-Purāṇa, (Vaṅg. ed., Calcutta, Vaṅgābda 1316).
Brahmavai—	:	Brahmavaivarta-Purāṇa, (Vang. ed. Calcutta, Śakābda 1827).
Buddh—	:	Buddhacarita (ed. Johnston, Calcutta, 1935-1936).
DB.—	:	Devī-bhāgavata-Purāṇa, (Vaṅg. ed., second ed., Calcutta, Śakābda (1832).
Daś—	:	Daśakumāracarita, (ed. M. R. Kale, fourth ed., Delhi, 1966).
Gar—	:	Garuḍa-Purāṇa, (Vang. ed. Calcutta, Vaṅgābda 1314).
Hari—	:	Harivaṃśa, (Vaṅg. ed., Calcutta, Vaṅgābda 1312).
Harṣa—	:	Harṣacarita, (ed. P. V. Kane, first ed., Bombay, 1918 ; tr. E. B. Cowell and F. W. Thomas, Delhi, 1961).

Kād—	:	Kādambarī, (ed. K. P. Parab, nintb ed., Bombay, 1948.
Kāli—	:	Kālikā-Purāṇa, (Vaṅg. ed., Calcutta, 1910).
Kap—	:	Kapiṣṭhalakaṭha-Saṁhitā, (ed. Raghuvira, Lahore, 1932):
Mat—	:	Mastya-Purāṇa, (Vaṅg. ed., Calcutta, Vaṅgābda 1346).
Mbh—	:	Mahābhārata, (Poona Critical edition, Bhandarkar Oriental Research Intitute, 1933-1959).
Nai—	:	Naiṣadhacharita, (Nirnayasagara Press, ninth ed., Bombay, 1953).
Pad—	:	Padma-Purāṇa, (Vaṅg. ed., Calcutta, Vaṅgābda 1322-1326).
RV.—	:	Ṛgveda, (ed. Maxmuller, Varanasi, 1966).
SB.—	:	Śatapatha-Brāhmaṇa, (ed. A. Weber, Varanasi, 1964).
SK.—	:	Siddhānta Kaumudī (ed. Srish Chandra Vasu, Delhi, 1962).
Śiv.—	:	Śiva-Purāṇa, (Veṅkt. ed., Bombay, Śakābda 1847).
Skanda.—	:	Skanda-Purāṇa, (Vaṅg. ed., Calcutta, 1912).
TB.—	:	Taittirīya-Brāhmaṇa, (ed. A. Mahadeva Shastri, Mysore, 1908-1921).
TS.—	:	Taittirīya-Saṃhitā, (Ānandāśrama Press ed., Poona. 1900-1908).

Va.— : Vāyu-Purāṇa, (Vaṅg. ed., Calcutta, Vaṅgābda 1317).

Var.— : Varāha-Purāṇa, (Veṅkṭ. ed., Bombay, Śakābda, (1845).

Vās.— : Vāsavadattā, (Chowkhamba Vidya Bhavan, Banaras, 1954).

Viṣ.— : Viṣṇu-Purāṇa, (Vaṅg. ed., second ed., Calcutta, Vaṅgābda 1331).



KAṆĀDA'S DEFINITION OF SUBSTANCE (DRAVYA)

M. C. Bhartiya*

The definition of substance (*dravya*) given by Kaṇāda is '*Kriyā-guṇa-vat samavāyi-kāraṇam iti dravya-lakṣaṇam*,[1] which if translated into ordinary English would be 'that which possesses action and quality and which is an Inherent cause, is a substance.' The substance (*dravya*) here has been defined through two epithets viz. (i) *Kriyā-guṇa-vat* (possessing action or quality), and (ii) *Samavāyi kāraṇam* (Inherent cause). The first epithet can again be broken up into two epithets : (i) *Kriyā-vat* (possessing action), (ii) *guṇa-vat* (possessing quality). Thus we can see that 'substance' has been defined here through three epithets denoting three characteristics (i) possessing action, (ii) possessing quality, and (iii) being an Inherent cause.

But this definition can be interpreted in two ways: we can take the epithets either jointly or severally. If we take the epithets jointly, the definition can be rendered as "that which possesses action and quality and that which is also an Inherent cause, is a substance." This would mean that all the three characteristics enumerated in the definition should be found in the substance at the same time; only then it can be

*Reader-Head, Sanskrit Deptt., M. M. H. College, Ghaziabad, U. P.

1. *Vaiśeṣika-sūtra*, I . i . 15.

called a substance. If we take the epithets severally, the definition can be rendered as that which possesses either action or quality, or that which is an Inherent cause, is a substance.' This would mean that if any of the characteristics is found in an entity, it can be called a 'substance' (*dravya*).

Now if we take tbe epithets jointly, the definition would be inadequate, being too narrow, because the substances enumerated by Vaiśeṣika are not found to possess actions always and thus at the time when they do not possess any action they cannot be called substances. Moreover, the ubiquitous substances like *ākāśa*, *diś* and *kāla* do not possess action at all and thus they can never be included in the category of substance. If we take the epithets severally, we can again interpret the definition in two ways. If we take, for example, the first epithet and state that 'that which possesses action is a substanee,' it may either mean that 'substance is only that which possesses actions,' or it may mean that 'all entities possessing actions are necessarily substances.' The first interpretation very obviously cannot be accepted because of the reason already stated ; i. e., because, according to this interpretation, the substances devoid of action cannot be called substances at all. Thus we shall have to accept the interpretation that 'all entities possessing actions are substances.' This would leave us room to accept that other entities also, though not possessing actions, may be called substances, according to the criteria stated in the epithets ahead.

The second epithet has often been taken as an independent definition and a substance has been often defined as that which is a substratum of qualities (*Guṇā-śrayo dravyam*)[2]. But this definition has been attacked by Vedāntists because at the first moment of production, an effect, according to Nyaya, is devoid of qualities and as such it cannot be called a substance at that time. We can therefore accept it as an independent definition ; it can only be one of the characteristics of a substance and it should mean that 'all entities possessing qualities are substances' leaving room for some cases where entities not possessing qualities can be called substances.

We can take the third epithet to mean that 'all entities which are Inherent cause are substances' or 'only those entities are substances which are Inherent cause.' Now, it can be shown that as far as Vaiśeṣika conception of substance goes, both the interpretations here are admissible , because every substance enumerated by him, somehow or other, is an Inherent cause. Even ubiquitous substances, such as space (*diś*) and time (*Kāla*), are Inherent causes for qualities such as conjunctions and disjunctions. But this means that

---

2. *Nyāya-līlāvatī* (Chowkhambha ed.), p. 752

3. Cp. *utpannamātraṃ dravyam aguṇaṃ tiṣṭhatī'ty-aṅgīkārād avyāpteḥ*. Citsukhī (Nirṇaya Sagar Press), p. 177.

Cp. also *Nanv evaṃ sati adravyam ca syād guṇā-śrayatvābhāvāt. Guṇāśrayo dravyam iti hi dravya-lakṣaṇaṃ*. Tarkabhāṣā (Chowkhambha ed.), p. 35

this third epithet that 'a substance is an inherent cause' is a complete definition in itself. Nyāya - Vaiśeṣika writers themselves have sometimes gone to the extent of rejecting the definition that 'a substance is that which is a substratum of qualities' and accepting the definition that 'an Inherent cause is a substance.'[4] But if it is a complete definition in itself, it makes the first two epithets redundant. Moreover, even when an entity possesses actions or qualities, it is an Inherent cause with respect to the actions and the qualities. Thus the sense conveyed by the first two epithets is included in the third epithet. This again makes the first two epithets redundant and the definition given by Kaṇāda cannot be saved of the charge of superfluity.

A plain question which can strike a reader is what made Kaṇāda to define substance in such a way or, in other words, why did he not define substance only by the last epithet, i. e., by saying that 'substance is that which is an Inherent cause' (*samavāyi-kāraṇam dravyam*)? One of the explanations can be that Kaṇāda did not regard the substratum of actions and qualities as Inherent cause. But this is not tenable, because Kaṇāda speaks of substance being a common cause of substance, qualities and actions[5], and substance as cause of actions and qualities can only be an Inherent cause.

---

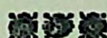
4. Cp. *Samavāyi-kāraṇaṃ dravyam iti dravya-lakṣaṇam-yogāt.* *Ibid*, p. 36

5. *Dravya-guṇa-karmaṇāṃ dravyaṃ kāraṇaṃ sāmānyam.*—Vaiśeṣika sūtra, 1. 1. 18.

It seems that there was a definition of substance prevalent in Vaiśeṣika system before Kaṇāda which was constituted of only the first part of the definition, viz., possessing actions and qualities (*kriyā-guṇa-vat dravyam*). We know that Vaiśeṣika system does not start with Kaṇāda, there must have been the system in quite a developed form before Kaṇāda which he summarised in the form of aphorisms. It is very probable that in the earlier stages the definition of substance read only : 'that which possesses actions and qualities'—a notion generally held by common people. But later on, it was found that the definition does not cover all the entities accepted as substances. Another epithet 'Inherent cause' (*samavāyi-kāraṇam*) was therefore added to make the definition complete. But it was not realized that this made the first two epithets redundant. The defect in the definition is thus indicative of two points :

(i) At an earlier stage, the definition of substance regarded only a substratum of actions or qualities to be substance.

(ii) It was realised even in Kaṇāda's time that at times a substance can be even without qualities.



BHARTṚHARI ON SOME FORMATIONS INVOLVING LUK-ELISION

Mithilesh Chaturvedi*

Bhartṛhari in the *Vṛttisamuddeśa* of his *Vākyapadīya* has offered his observations on those features of complex formations that happen to interest him. In the midst of his observations he discusses the grammatical analysis of certain formations and shows why at some places the *luk*-elision has been enjoined in the Pāṇinian sūtras while apparently it has no use ; and why at some other places it has not been enjoined although it seems inevitable. Bhartṛhari's treatment of the subject is quite novel. His remarks in this connection are interesting from the technical as well as semantic point of view and have influenced the later writers on Sanskrit grammatical literature.

The plural formation *gargāḥ* meaning the descendants of *garga* is derived by adding (P. 4.1.105) and subsequently eliding (P. 2.4.64) the suffix *yañ*. The word then expresses the meaning without the suffixes being visible. No operation dependent on the suffixes is seen to take place here. What then, could be the purpose of the addition and subsequent elision of the suffixes here ? Bhartṛhari says that although the words *garga* and the like denote a meaning, different from that of the stem, without the suffixes, the purpose of the mention of *luk* is to secure the correctness of the word in the grammatical

*Research Fellow, Dept. of Sanskrit, University of Delhi, Delhi.

explanation.[1] For it has been laid down that neither the stem by itself, nor the suffix by itself must be employed in usage.[2] So the word *gargāḥ* as a mere stem cannot be correct.

But then, the correctness of such formations may be obtained by the superimposition of identity between a person and his descendant. A word, by the identity-relation, can also denote the things connected with its meaning. For instance, we find the form *raghūṇām* in *Raghuvaṃśa* in the sense of the lineage of Raghu.[3] As for the statement of *Mahābhāṣya* showing the incorrectness of the words *babhruḥ, maṇḍuḥ* etc., in the sense of 'the descendant of',[4] it pertains to the direct denotation, i.e., the word *babhruḥ* cannot by direct denotation, mean the

---

1. विनैवप्रत्ययैर्वृत्तौ ये भिन्नार्थाभिधायिनः ।
गर्गादयो लुका तेषां साधुत्वमनुगम्यते ॥
Vākyapadīya (VP) III Pt. ii, *Vṛttisamuddeśa (Vr.)* 81; ed. K.A.S.Iyer, Deccan College, Poona 1973.

2. (a) प्रकृतिपर एव प्रत्ययः प्रयोक्तव्यः, प्रत्ययपरैव च प्रकृतिरिति ।
Mahābhāṣya (MB), 3. 1. 2, Vol. III, P. 13; ed. with Kaiyaṭa's *Pradīpa* (KP) and Nāgeśa's *Uddyota (NU)*, Nirnaya Sagar edn., Bombay 1937.
(b) यावता समयः कृतः—न केवला प्रकृतिः प्रयोक्तव्या न च केवल: प्रत्ययः इति ।
MB. 1. 2. 64, Vol. II, P. 75, Bombay 1935.

3. *Raghuvaṁśa* I. 9.

4. अस्ति पुनः किंचिदनिष्टो यदर्थो नियमः स्यात् । अस्तीत्याह । प्रकृतिरर्थाभिधाने अप्रत्ययिका दृश्यते—क्व स देवदत्तः क्व स यज्ञदत्तः बभ्रुः, मण्डुः, लभक इति । बाभ्रव्यो माण्डव्यो लाभकायन इति प्रयोक्तव्ये बभ्रुर्मण्डुर्लभक इति प्रयुज्यते ।
MB, 3. 1. 2. pp. 10-11.

descendant of *babhru.*[5] Patañjali himself accepts that besides the possessive relation, we also have identity-relation.[6] So the word *gargāḥ* through the stem-meaning itself can denote the descendants of *garga* by the identity-relation. But if this be the case, says Bhartṛhari, the word would not necessarily mean 'the descendants of'.[7] It could as well be used for 'the disciples of'

5. कथन्तर्हि रघूणामन्वयं वक्ष्ये इति...? उच्यते, रघ्वपत्ये रघुशब्दो लक्षणया वर्तते । नन्वेवं परश्च इति सूत्रे बभ्रुर्मण्डुर्लभक इत्यादीनामपशब्दत्वपरं भाष्यं विरुध्येतेति चेत् ? न । भाष्यस्य शक्तिभ्रमप्रयुक्तपरत्वात् ।
Śabdakaustubha (*ŚK*), 2. 4. 62, p. 290, Benares, 1929.

6. नावश्यमयमेवाभिसंबन्धो भवति–तस्येदमिति । अयमप्यभिसंबन्धो भवति सोऽयमिति ।
MB, 4. 1. 48, Vol. iv, p. 67, Bombay, 1942.

7. सोऽयमित्यभिसंबन्धात्प्रत्ययेन विना यदि ।
बभ्र्वादयः प्रयुज्येरन्नापत्ये* नियमो भवेत् ॥
VP III, Vol. ii, *Vṛ*., p. 491: Benares Sanskrit Series Nos. 162-164, Benares 1937.

*Although all the later three editors -- (i L.A. Ravi Varma (T.S.S. No. 148, Trivendrum, 1942), (ii) K. V. Abhyankar and V.P. Limaye (University of Poona, Skt. and Pkt. Ser., Vol. II, Poona, 1965), and (iii) K. A. S. Iyer (Deccan College, Poona 1973),—have read °न्नपत्ये in the fourth quarter, I think that the reading °न्नापत्ये which has been given in the edition, is certainly preferable. This reading yields the sense directly and is also supported by Helarāja's commentary, cf.:

किन्तु अभेदसंबन्धस्योपचरितस्य नियतभदपूर्वकत्वाभावादन्तेवासिनोऽपि गर्गस्य समारोपितगर्गरूपा बहुवचनेन प्रत्यायन्त इत्यपि शक्यते वक्तुमिति नियमेनापत्यादीनामभिधानं न प्रतीयते—
(*HPP*, *VP* III, Pt. ii, p. 191). Prof. K. V. Abhyankar and V. P. Limaye have also remarked in Appendix III (p. 292) of their edition : "Kaiyaṭa reads तद्धितेन for प्रत्ययेन and °न्नापत्ये for °न्नपत्ये which seems to be correct." The reading °न्नापत्ये is also supported by the *Vyākaraṇa Siddhānta Sudhānidhi* of Viśveśvara Sūri (see *infra*, f. n. 11).

or 'the servants of' *garga*. Really speaking, the meaning expressed by *garga* being in singular, the stem cannot take the plural suffix in its original sense. Therefore the plural form quite naturally means not *garga* but something related to *garga*. But the grammatical explanation by means of the elision of the suffix is necessary for restricting the meaning, while at other places it is meant for the operations dependent on the suffix.[8] This statement of Bhartṛhari has been quoted by Kaiyaṭa,[9] Bhaṭṭoji[10] and Viśveśvara Sūri.[11]

If the elision in *gargāḥ* has been taught for the sake of restriction of meaning, then in *prasṭhī* (the wife of a chieftain), elision of the *taddhita* affix in the sense of 'this is his' must be taught.[12] Otherwise the word

---

8. स्वभावादेव तु प्रत्ययरहिताप्रकृतिस्तदर्थं ब्रूते । अन्यत्र प्रत्ययलक्षणार्थं लुक्, इह स्वर्थनियमार्थम् ।

Helārāja's *Prakīrṇaprakāśa*, VP III, pt. ii, p. 191.

9. *KP*. 3. 1. 2, vol. III, p. 11,

10. *ŚK*. 2. 4. 62, p. 290.

न च चन्द्रो मुखमित्यादाविवाभेदोपचारात्कथमसाधुत्वमिति वाच्यम् । मृत्यादावपि तदभेदोपचारदर्शनादपत्यार्थस्य नियमेनानवगमात् । तदुक्तं हरिणा—

सोऽयमित्यभिसम्बन्धात्प्रत्ययेन विना यदि ।
बभ्र्वादयः प्रयुज्येरन्नापत्यनियमो भवेत् ॥

11. *Vyākaraṇa Siddhānta Sudhānidhi* (*VSS*), p. 1178, Benares, 1929.

12. पुंयोगादाख्यायां तद्धितलुग्वचनम् । *Vārttika* 2 on p. 4. 1. 48.
पुंयोगादाख्यायां तद्धितस्य लुग्वक्तव्यः । तस्येदमिति प्राप्नोति ।

MB on *idem*, p. 65.

would not necessarily mean 'the wife of' even through an identity-relation. True, says Bhartṛhari, and that is why a special effort has been made here ; viz., the enjoining of gender by P. 4.1.48. Although in the example *mañcān yuvatīḥ paśya*, the sense of the word *yuvatīḥ* is superimposed by the identity-relation on the referent of the *mañca* (cushions), yet the same process cannot be adopted in case of *prasthī*. For, unless the gender is changed, the word *prastha* cannot express the sense of 'wife' inspite of the identity-relation. So by an indication of gender, the word, with the feminine suffix added to it, denotes 'the wife'.[13] The suffix is enjoined only when the word ending with the feminine expresses the meaning conventionally, i. e., on account of its association with the male, and not etymologically. Thus the wife of a *gaṇaka* (astrologer) is *gaṇakī* but if she herself is an astrologer she will be called *gaṇakā*. But could not the word *prasthī* or *gaṇakī*, ending with *ṅīṣ*, as well denote the "sister" or "mother" etc. ? No, because it is only the wife that is conventionally associated with her husband. She is indirectly associated

13(a) सोऽयमित्यभिसंबन्धे लिङ्गोपव्यञ्जनादृते ।
प्रष्ठादिषु न जायैव नियमेन प्रतीयते ॥

VP III, pt. ii, *verse*, 83.

(b) आवेशो लिङ्गसंख्याभ्यां क्वचिन्मञ्चादिवत् स्थितः ।
सोऽयमित्यभिसंबन्धे स प्रष्ठादौ न विद्यते ॥

VP III, pt. ii, *verse*. 150,

with all his acts in life and shares the fruits of meritorious deeds or sins committed by him.[14]

Well, then in such instances as *prastho vrīhiḥ* (rice measured by the measure known as *prastha*), the elision of the *taddhita* suffix must be taught for expressing the sense of *measure* and *measured* definitely. Bhartṛhari explains that a special effort has been made here, so that the elision of *taddhita* need not be taught. P. 2.3.46 enjoins the first case-affix in the additional sense of *parimāṇa* (measure). But as Candragomin says, such words as *droṇaḥ khāri* etc., always stand for a particular measure. Thus this sense, being invariably present in them, is nothing but *prātipadikārtha*. Therefore, the first case-affix being secured simply on account of *prātipadikārtha*, the mention of *parimāṇa* in the rule is superfluous. That is why Candragomin gives his rule merely as *arthamātre prathamā*[15].

Bhartṛhari offers a justification for the mention of *parimāṇa*. It has been mentioned for securing the cor-

---

14. (a) यथैव ह्यसावकुर्वती किंचित्पापं भर्तृकृतान् वधबन्धनादिक्लेशान् लभते, एवं प्रष्ठशब्दमपि लभते। *MB*. 4. 1. 48, p. 66

(b) यथा स्वामिदासौ पचत इति स्वामिनः संविधातृत्वात् पक्तृत्वम्, दासस्य तु साक्षात्, तथा स्त्रीपुंसयोः प्रस्थातृत्वमित्यर्थः। *KP. ibid.*

(c) संविधातृत्वं भार्याया एवोपपद्यते, नान्यस्याः।

HPP, *VP* III, pt ii, p. 192.

15. अर्थमात्रे प्रथमा। II. 1. 93.

तथा द्रोणः खारी आढक इति परिमाणमपि शब्दार्थं एव।

Cāndra Vyākaraṇa, pt. i, p. 183; ed. K. C. Chatterji, Poona, 1953.

rectness of the expressions *prastho vrīhiḥ* etc., when the *taddhita* suffix is not there.[16] Thus when the word *prastha* stands for the *measured*, i. e., *vrīhiḥ*, the case-affix in it denotes the sense of *measure* in general which serves to differentiate the *measured*. Thus the expression *prastho vrīhiḥ* means "rice measured by the measure known as *prastha*."[17] Therefore *Nāgeśa* also says that the *bhāṣya* passage saying that the mention of *parimāṇa* is necessary for securing the first case-affix in words like *droṇaḥ* etc.[18] must be interpreted to mean: the word *parimāṇa* is necessary so that the *measure* expressed by the first case affix may be construed with the *measured* i. e. *vrīhi*, by the relation of the *measure* and the *measured*.[19]

---

16. परिमाणाधिके तत्र प्रथमा शिष्यते पुनः । *VP.* III, pt. ii, *verse.* 85.

17. परिमाणग्रहणं प्रस्थादीनां परिच्छेदकनिमित्तस्तद्वत्यभेदेन प्रयोगः साधुर्यथा स्यादिति ।

HPP. VP III, pt. i, p. 366; Deccan College Monograph Series 21, Poona, 1963.

प्रत्ययार्थे परिमाणे प्रकृत्यर्थो भेदेन संसर्गेण विशेषणम्, प्रत्ययार्थस्तु परिच्छेद्य-परिच्छेदकभावेन व्रीहौ विशेषणमिति विवेकः ।

Siddhānta Kaumudī no. 532.

18. अथ परिमाणग्रहणं किमर्थम् ? द्रोणः खारी आढकमित्यत्रापि यथा स्यात् ।

MB. 2. 3. 46, p. 513.

19. तस्मात् द्रोणः खारी आढकमित्यत्रापि यथा स्यादिति भाष्यस्य विभक्त्यर्थस्य परिमाणस्य परिछेद्यपरिच्छेदकभावेन व्रीह्यादौ मेयेऽन्वयो यथा स्यादित्यर्थः ।

NM, ibid.

But we see that in such places as *droṇaṁ vrīhimānaya* (bring one *droṇa* of rice), the first case-affix is not present. How then, in its absence, the relation of *measure* and *measured* would be conveyed. If it is to be understood through *lakṣaṇā*, why not assume the same in case of the expression *droṇo vrīhiḥ* also. And, at other places too e. g.. in *siṁho māṇavakaḥ* (the boy is a lion), the meaning is understood through implication, i. e. by superimposing an identity between the boy and lion. Similarly in the expression *droṇo vrīhi* the meaning may be understood by assuming an identity-relation between *droṇa* and *vrīhi*. Thus the mention of *parimāṇa* becomes redundant.

But in this case, says *Helarāja*, the sense of *measure* and *measured* would not be definitely conveyed. The sense of 'approximateness' or 'resemblance' might also be understood. Therefore, even when the identity relation is superimposed, the mention of the word *parimāṇa* becomes inevitable so that the sense of *measure* and *measured* may be understood definitely.[20] Viśveśvara Sūri also says that by the mention of the word *parimāṇa* the *lakṣaṇā* becomes restricted in the sense of *measure* and *measured*.[21]

---

20. सोऽयमित्यभेदोपचारे हि भेदावहानां मानमेयसंवन्धो न प्रतीयते । आनन्तर्यादिसंवन्धान्तरमपि वा प्रतीयेतेति परिमाणाधिके प्रातिपदिकार्थे मानमेयसंवन्धनिमित्ताभेदोपचाराभिव्यक्त्यर्थं प्रथमा विधीयते ।

HPP. VP III, pt. *i*, p. 366.

21. न च द्रोणं व्रीहिमानयेत्यादौ लक्षणावश्यकत्वात्प्रथमास्थलेऽपि तथेति वाच्यम् । तथापि लक्षणाया निरूढत्वसम्पादनाय परिमाणग्रहणस्यावश्यकत्वात् ।

VSS. p. 1077.

When the restriction of sense has thus been established, the word is connected with other case-affixes.[22]

However, when we want, we may also have *prāsthiko vrīhiḥ* by employing the *taddhita* affix *ṭhañ* by splitting up the rule *tadasya parimāṇaṁ saṁkhyāyāḥ* (p. 5.1.57-58).[23] Katyāyana and Patañjali feel the need of a statement *anyebhyo'pi dṛśyate*, i. e. 'the affix is also enjoined in cases other than *saṃkhyā* etc.', so that we may have the formations *khāraśatika* etc.[24] Bhartṛhari, however, says that the suffix may be added by splitting up the rule (*yogavibhāga*).[25] The *yogavibhāga* in the present rule has been accepted by all later writers and evidently under the influence of Bhartṛhari, Kaiyaṭa and Nageśa inter-

---

22. (a) व्यतिरिक्तस्य साधुत्वे तदेव च निदर्शनम् ।
युज्यतेऽङ्गीकृताविवयं तत्सर्वाभिर्विभक्तिभिः ॥
VP III, pt. *ii*, *Vṛ*. 86.

(b) तत्र चान्तरङ्गे मानमेयसंबन्धे चरितार्था प्रथमा बाह्यक्रियाविभाविते कर्मादिके भेदे आधिक्येऽपेक्षिते संबन्धे विभक्त्यन्तरैर्द्वितीयादिभिः बाध्यते ।
HPP, *Ibid*. p. 193.

23. The rule has been referred to as one single rule in the *Mahābhāṣya*, but has been numbered as two separate *sūtras* in the *sūtrapāṭha*. cf. "sometimes a *sūtra* which is divided by the Vārttikakāra into two, has been recognised as a couple of *sūtras* in the *sūtrapāṭha* which has come down to us at present."—K. V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, s. v. *Yogavibhāga*, GOS no. 134, Baroda 1961.

24. अन्येभ्योऽपि दृश्यत इति वक्तव्यम् । किं प्रयोजनम् ? खारशताद्यर्थम् ।
MB. 5.1.57, p. 269.

25. तद्धितो योगभेदेन वाक्यं वा स्याद् विभाषितम् ।
VP III, pt. ii. *verse*. 85.

pret the statement of *Mahābhāṣya* as ordaining *yogavibhāga*.[26]

Now, what is the use of the elision of *matup* suffix which has been taught in case of the quality words[27]? The relation of the quality and the possessor of that quality is naturally established. Like the universal, it always inheres in the substance. Why is it then, that the elision of the suffix is felt necessary in case of the quality only and not in case of the universal? Bhartṛhari anticipates the argument and points out the difference between the quality and the universal. The application of quality words to their substratum is not fixed. Sometimes they may be applied through identity-relation and sometimes through differential relation. But in case of the universal, it is not so. It always exists in the substance right from the beginning upto its destruction. So it is always expressed as identical with the substance. Thus even in the view that the universal is the meaning of the word, it cannot be used without the *bhāvapratyaya* like *tva* or *tal*. For instance we cannot say *śābaleyasya gauḥ*, when we want to express the universal of the cow. But we can easily say *śābaleyasya*

---

26. (a) 'तदस्य परिमाणम्' इति योगविभागः कर्तव्य इत्युक्तं भवति ।

KP. 5.1.57; p. 269.

(b) यद्यपि 'तदस्य परिमाणं संख्याया' इत्येकसूत्रतया भाष्ये पठितम्, तथापि अन्येभ्योऽपि दृश्यते खारशतिकाद्यर्थमिति भाष्येण योगविभागो ध्वनितः ।

Bṛhacchabdenduśekhara, p. 1414, Varanasi, 1960.

27. गुणवचनेभ्यो मतुपो लुक् ।

Vārttika 3 on p. 5.2.94.

śuk'aḥ when we want to express the white qnality of the animal.[28]

Therefore, since the differential relation is also seen in case of the quality words like *śuk'a* etc. and not only the identity-relation, the elision of the suffix *matup* has been taught for explaining their correctness, in accordance with the maxim that neither the bare stem nor bare suffix may be used.[29]

The elision of the suffix is thus necessary when the non-differential relation is expressed. That is why the quality words like *śukla* etc. have been called *guṇavacana*. After expressing its own sense, that is the quality white, the word *śukla* also denotes the additional sense of the substance in general on account of integration.[30] Thus just as the word *bidāḥ* denotes the sense of descendants as qualified by its own sense, similarly the word *śukla* also

---

28. तत्र प्रयोगोऽनियतो गुणानामाश्रयैः सह ।
सामान्यं यत् तदत्यन्तं तत्रैव समवस्थितम् ॥
न गोत्वं शाबलेयस्य गौरिति व्यपदिश्यते ।
शुक्लत्वं बाहुलेयस्य शुक्ल इत्यपदिश्यते ॥

VP. III, pt. ii, *verse*. 146-147.

29. शुक्लादिषु मतुब्लोपो व्यतिरेकस्य दर्शनात् ।
असाधुत्वनिवृत्यर्थं साधवस्ते बिदादिवत् ॥

Ibid., 87.

30. कथं पुनरयं गुणवचनः सन् द्रव्यवचनः संपद्यते ? आरभ्यते तत्र मतुब्लोपः– गुणवचनेभ्यो मतुपो लुगिति ।

MB, 2.1.29, p. 373.

expresses the substance as qualified by itself.[31] This excludes such words as *rasa* 'taste', *rūpa* 'colour', *gandha* 'smell' etc. which stand for independent qualities. These qualities are never used through identity relation. For instance, we can say *candanasya gandhaḥ* or *candanaḥ gandhavān*, but we cannot say *candanam gandhaḥ* like *śuklaḥ paṭaḥ*. That is why in their case, the elision has not been taught.[32]

---

31. यथा हि स्वार्थविशिष्टापत्यार्थाभिधानाद् विदा इत्यादयः प्रयोगार्हाः तथा शुक्लादयोऽपि, न तु सोऽयमित्यभिसंबन्धादेवेत्यर्थः ।
HPP, *VP* III, pt. *ii*, p. 193.

32. (a) यत्सोऽयमिति संबन्धाद्रूपाभेदेन वर्तते ।
शुक्लादिवत् ततो लोपस्तद्रसादौ न विद्यते ॥
VP III, pt. *ii*, *Vṛ*, 149.

(b) सदैव हि ते मत्वर्थीयान्ता एव स्वाश्रयमाचक्षते रसवान् गन्धवानिति । तथा च रसादिभ्यश्च (P. 5.2.9) इति प्रतिपदमारभ्यते मत्वर्थीय : ।
HPP, *ibid* , p. 224.



ACCUMULATION OF FORMS IN COGNITION ACCORDING TO THE YOGĀCĀRAS

(With special reference to Mīmāṁsā-Śloka-Vārttika)

Vijaya Rani*

Among different schools of the Buddhists, the Yogācāras have been regarded as the upholder of subjective Idealism, according to which there is no objective world independent of the perceiving mind.[1] The Yogācāras hold that cognition alone is transcendentally real and the external world is unreal. The external world is projected and created out of the cognition itself.

A question naturally arises, as to how can the Yogācāras formulate their theory of perception, without there being any other entity except cognition. A reply to this querry has been found in the Pratyakṣa chapter of *Pramāṇa-Samuccaya*, where Diṅnāga asserts that 'every cognition is produced with a two-fold appearance, namely, that of itself as subject (Svābhāsa) and that of the object (Viṣayābhāsa)'[3]. Explaining the same, he further states: "The form in which the cognition appears (i.e. Viṣayābhāsa) is the object to be cognised (prameya). The form of cognition as subject

Department of Sanskrit, Kurukshetra Univ., Kurukshetra.

1. cp. Shastri, D.N., Critique of Indian Realism, p. 42.
2. cp. विज्ञप्तिमात्रमेवैतदसदर्थविभासनात्' *Viṁśatikā kā* 1.
3. द्वयाभासं हि ज्ञानमुत्पद्यते स्वाभासं विषयाभासं च । *Pramāṇa-Samuccaya Vṛtti* I. 9.

(grāhakākāra i.e. Svābhāsa) is the means of cognition (pramāṇa) and the self-apprehension of cognition (Saṁvitti i. e. Sva-Saṃvitti) (as possessing the above two appearances) is the result (phala). Therefore these three (factors of cognition) are not separate from one another."[4]

It is, thus, evident that the Yogācāras, in spite of assuming only one entity i.e. the cognition, have accepted its two forms—the form as object(Viṣayābhāsa) and the form as subject (Svābhāsa or grahakākara).

It may be asked about this theory as to how it is understood that cognition has two forms. The Buddhist reply to this question has been presented in detail by Kumārila in his *Śl. Vār.* He says :

"The conception of the Subjective-form of cognition (grāhakakāra Saṃvittiḥ), which is assumed on the basis of the distinction in successive cognitions, can be inferred from recollection also."[5] Explaining the same, Kumārila adds : "If the cognition, at first, is assumed as having only one form (i.e. the objective form=grāhyākāra), the other cognition, which cognises the first one, would arise in the same form (i.e. in the

---

4. यदाभासं प्रमेयं तत्प्रमाणफलते पुनः ।
ग्राहकाकारसंवित्तो त्रयं नातः पृथक्कृतम् ॥

Pramāṇa Samuccaya I. 10.

5. उत्तरोत्तरविज्ञानविशेषाख्या प्रकल्प्यते ।
ग्राहकाऽऽकारसंवित्तिः स्मरणाच्चाऽऽनुमानिकी ॥

Sl. Vār., Śūnya Kā 110.

Also see *Nyāya-ratnākara* on the above Kārikā, p. 298-99.

same objective form which had been cognised previously). In that case, the difference between the cognition of the jar and the cognition of that cognition would not be possible. If, on the other hand, it is assumed that the first cognition, appears in two forms, in the objective form (grahyakāra) as well as in the subjective form (grāhakakāra), there would be an accumulation of forms (ākara-pracaya) in the subsequent cognition."[6]

If it is asked, how this accumulation of forms (ākarapracaya) in subsequent cognitions can be established, Kumarila, explaining the Buddhist view, says :

"The first cognition appears in two forms—in the objective form as well as in the subjective form ; the other cognition, which cognises the previous one, appears in three forms, i. e. it takes the two forms of the previous cognition as its objective form (Viṣayakāra), and it takes its own form (Svakāra) as its Subjective form (grāhakākara). And thus owing to the increasing number

---

6. एकाऽऽकारं किल ज्ञानं प्रथमं यदि कल्प्यते ।
ततस्तद्विषयाऽप्यन्या तद्रूपैव मतिर्भवेत् ॥
घटज्ञानतज्ज्ञानविशेषोऽतो न सिध्यति ।
ग्राहकाऽऽकारसंवित्तौ त्वाकारप्रचयो भवेत् ॥

Sl. Vār. Śunya, Ka 111-12.

Also cf. यदि घटज्ञानं घटविषयं केवलं विषयाऽऽकारं स्यात् ततस्तस्य घटाकारत्वात्तद्विषयमपि द्वितीयज्ञानं केवलविषयाकारं घटाकारमेव स्यात्, एवं तृतीयादिकमपीति नोत्तरोत्तरविज्ञानविशेषः स्यात्, एवं केवलग्राहकाकारत्वेऽपि सर्वेषां संविन्मात्ररूपत्वादविशेष एवेति । यदा तु प्रथमज्ञानं ग्राह्यग्राहकोभयरूपं तदाऽऽकारप्रचयात् सिध्यति विशेष इति । *Nyāya-ratnākara*, p. 299.

of forms in the subsequent cognitions, the distinction from the previous ones would be established."[7]

Having, thus, explained the first reason (uttarottara vijñānaviśeṣāt), given by the Yogacāras in support of the two-formed-cognition (dvi-rūpa-jñāna), Kumārila, now elaborates their second reason (Smarṇāt ca anumāniki) in the following way :

"Having the cognition of an object, when one recollects it afterwards, he recollects its objective-form (grāhyākara) as well as its cognising-form (grāhakakāra), and from this fact, it is inferred that cognising-form (grāhakākāra) was also there in the previous cognition alongwith its objective-form (grāhyakāra)."[8] That is, at the time of recollection, one recollects not only the object, say the jar, but also its cognising-form that 'I had got the knowledge of the jar.' From this two-formed recollection, it is inferred that cognising-form (grāhakākāra) was also present in the cognition at the time of perception.

7. जायते पर्वंविज्ञानं द्वयाकारं यत्र तत्पुनः ।
तस्याऽऽत्मीयश्च पूर्वौ च विषयस्यावुपप्लुतौ ।
परेष्वाकारवृद्ध्यैव पूर्वेभ्यो भिन्नता ।

Sl. Vār., Śūnya Kā. 113-14 *ab*.

Also cp. प्रथमस्य हि विषयाकारेण ग्राहकाकारेण च द्वयाकारत्वे तद्विषयं द्वितीयं तद्विषयाभ्यामाकाराभ्यामात्मीयेन च ग्राहकाकारेण त्र्याकारं भवति । एवमेकाऽऽकारप्रचयादुत्तरेषां पूर्वपूर्वेभ्यो भिन्नता सिध्यतीति ।

8. ग्राह्यवत्स्मरणात्पश्चात्संवित्तौ ग्राहकः पुरा ।

Also cp. ज्ञातो घट इति सहैव ज्ञानेनाऽर्थं स्मरति, चाऽगृहीतस्य स्मरणं संभवति, अतो ज्ञानमपि गृहीतमिति ।

Nyāya-ratnākara, p. 300

This presentation of the Buddhist view of two-formed-cognition by Kumārila is in full conformity with the account given by Diṅnāga. Accounting for the appearance of cognition in two forms, Diṇnāga says in his *Pramāṇa-Samuccaya* :

"That cognition has two forms, is (known) from the difference between the cognition of the object and the cognition of that (cognition). Later also, from (the fact of) recollection, (it follows that cognition has two forms), because it (i. e. recollection) is never of that which has not been (previously) experienced.[9]" Diṅnāga's own *Vṛtti* on this *kārikā* elaborates his view more clearly[10]. Some other Buddhist logicians like Dharmakīrti[11], Monorathanandin[12], Prajñākara Gupta[13] etc. also explain the idea of two-formed cognition in their respective treatises.

The theory of accumulation-of-forms (ākārapracaya) in successive cognitions has been elucidated very clearly

---

9. विषयज्ञानतज्ज्ञानविशेषात्तु द्विरूपता ।
स्मृतेरुत्तरकालं च न ह्यसावविभाविते ।; PS. I. ka ॥.

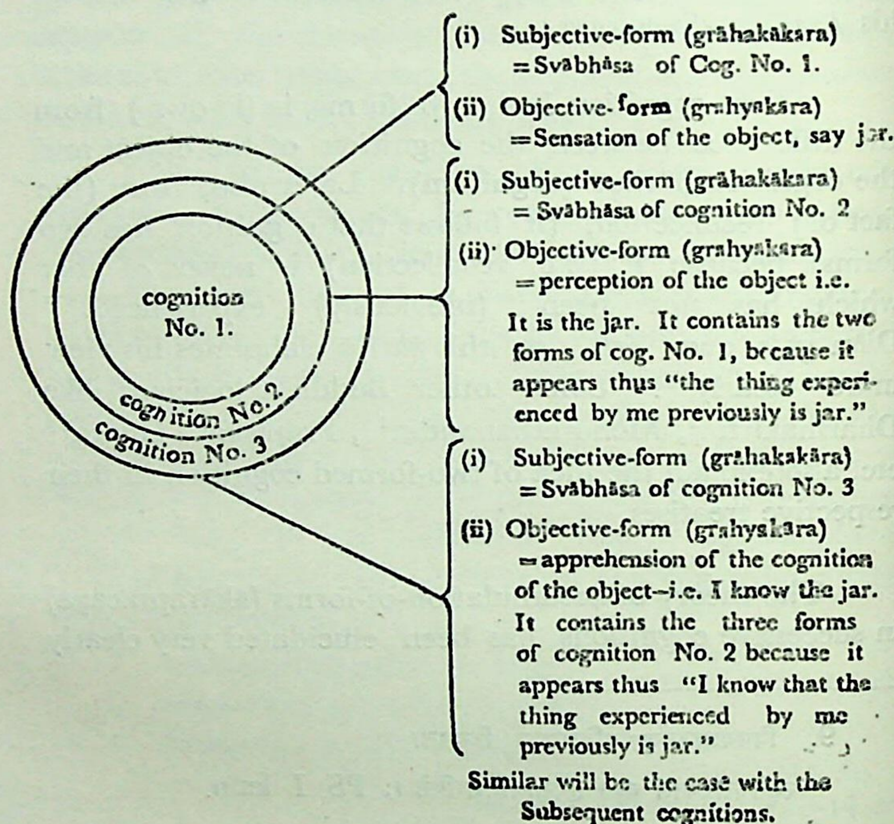
10. See *Pramāṇa-Samuccaya Vṛtti* on Kā. 11 in 'Dignaga on perception,' p. nil and also its Eng. translation in the same work on p. 29-30.

11. *Pramāṇa-Vārttika*, Pratyakṣa, Kās. 374-81.

12. Manorathanandivṛtti, on *Pramāṇ-Vārttika*, Pratyakṣa, Kās. 374-81.

13. *Pramāṇa-Vārttika Bhāṣya*, p. 403.

by prajñākara Gupta in his *Pramāṇa-Vārttika.Bhāṣya* [14] and it is intelligible through the following diagram also :—



Prof. Hattori has explained this idea of accumula-

---

14. तथाहि उत्तरमुत्तरं एकैकेनाकारेणाधिकमधिकं भवति नान्यथा । तथाहि पूर्वकेण नीलं गृहीतं तदुत्तरैव नीलज्ञानं, तदुत्तरेण नीलज्ञानज्ञानं तदुत्तरेणाऽपि तदधिकमिति निश्चिनोति । तदेतदन्यथा न स्यात् ।

Pramāṇa-Vārttika-Bhāṣya p. 407.

tion of forms in symbolic terms which is also noteworthy.[15]

A point is to be noted regarding this view that the appearance of cognition in two forms the grahya and the grāhaka-is true in the Yogācāra's theory empirically only, not transcendentally. As already mentioned, cognition is pure and non-dual by nature but it seems to be appearing in two distinct forms the grāhya and the grahaka-due to the diversity of impressions (Vāsanā-Vaicitryāt)[16]. Dharmakīrti clearly points out in his *Pramāṇa-Vārttika* at several times that in spite of the existence of one unitary entity-the cognition, the distinction of grāhya and

---

15. Viṣaya-jñāna = C1 Viṣaya-jñāna-jñāna=C2

Svābhāsa in C1=S1 Svābhāsa in C2=S2

Arthābhāsa in C1=01 Arthābhāsa in C2=02

In the same manner, the third and the succeeding cognitions C3, C4,———Cn are distinguishable from the preceding ones only when they are acknowledged to possess dvi-rūpa."

***Dignāga on Perception* pp. 108-9.**

16. अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः ।

ग्राह्यग्राहकसंवित्तिः भेदवानिव लक्ष्यते ।

***Pramāṇa-Vārttika*, Pratyakṣa, Kā. 354.**

grāhaka appears only due to the mis-conception. It does not exist in reality.[17]

17. cp. (i) परिच्छेदोऽन्तरन्योऽयं भागो बहिरिव स्थितः ।

ज्ञानस्याभेदिनो भिन्नो प्रतिभासो ह्युपप्लवः ।।

Pramāṇa-Vārttika, Pratyakṣa, Kā. 212.

(ii)........................यथा भ्रान्तैर्निरीक्ष्यते ।

विभक्तलक्षणग्राह्यग्राहकाकारविप्लवा ।

तथा कृतव्यवस्थेयं केशादिज्ञानभेदवत् ।।

Ibid. Kās. 330 & 331.

(iii) भावा येन निरूप्यते तद्रूपं नास्ति तत्त्वतः ।

यस्मादेकमनेकं च रूपं तेषां न विद्यते ।।

Ibid. kā. 360.



MITHILĀ—THE HEART OF JAINISM

Dr. Md. Aquique*

Mithilā, variously known as Videha and Tirabhukti, consists of the erstwhile districts of Darbhanga, Muzaffarpur, Champaran, Saharsa, Purnea, North Monghyr and north Bhagalpur, as well as the *terai* under Nepal lying between the district and lower ranges of the Himālaya. She occupied a very influential position in the politics of Āryāvarta and her contribution to Indian civilization is more remarkable than that of any other part of the country. Mithilā played a very significant part in the history of Jainism for centuries because Mahāvīra, the twenty-fourth Tīrthaṅkara of the Jainas, and commonly spoken of as "the founder of Jain Church", was a scion of the noble family of Vaiśālī where he was born and spent the early part of his life.[1]

Vaiśālī, the ancient seat of the Licchavis and the erstwhile capital of the republican Videha[2] is important not only on account of its antiquity but also of its association with Jainism. Vardhamāna Mahāvīra, was born at Kuṇḍagrāma, one of the three districts of Vaiśālī[3] and

*Department of Asian Studies, Magadh University, Gaya (Bihar).

1. U. Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism in Mithilā*, pp. 80 Off.
2. For historical account of ancient Mithilā, see U. Thakur, *History of Mithilā*, p. 2ff.
3. For details,of Vaiśāli, see *Ibid.*, Chap. III.

belonged to the Jñātrika clan.[4] He, therefore, came to be known as *vesālie* or *vaiśālika* meaning 'a native of Vaiśālī' or the first citizen of Vaiśālī.[5] His father, Siddhārtha, was the chief of the Naya clan (Jñātrika clan) whose wife Triśalā was a sister of Cetaka, king of Vaiśālī. She is called Vaidehī or Vaidehadattā, because she belonged to the ruling family of Videha, and hence Mahāvīra is also known by various maternal names such as Videha, Vaidehadatta, Videhajātya, and Videhasukumārā.[6]

According to the Jainas, Mithilā or Videha was included in the Jaina Āryan countries. These countries were known as Āryan for it is said that the *Titthayaras, the Gakkavaṭṭis*, the *Baladevas* aad the *Vāsudevas* were born here. These great men are said to have attained omniscience in these countries and a number of people were enlightened and had taken to ascetic life by attending to their preaching.[7] In Vaiśālī Mahāvīra is said to have had a large number of staunch supporters and followers among the Licchavis and the Videhans.[8] Some of his

4. Hoernle, *Uvāsagadasāo* (Bibliotheca Indica series), pp. 3-6.

5. *Sūtra-Kṛtāṅga*, I. 3.

6. *Ācārāṅgasūtra*, 389.

For details of Mahāvīra's birth-place. see Jacobi, *Jaina Sūtra*, pt. ii, *SBE*. Vol. XXII, Intro. X-XIII) ; Stevension, *The Heart of Jainism*,, 21-22, 28; also see U. Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism in Mithilā*, pp. 81ff.

7. J. C. Jain. *Life in Ancient India as depicted in the Jain Canons*, 250-51.

8. B. C. Law, *Mahāvīra*, p. 7ff,

followers appear to be men of the highest position. We are told in the Buddhist literature that even during the life time of Buddha, Mahavīra has a great influence on the life of the people of Vaiśalī and Videha.[9] Besides Mahavīra, Vasupūjya, the twelfth Tīrthaṅkara, is said to have attained his *nirvāṇa* at Campapura (Bhagalpur) and Naminatha, the twenty-first Tīrthaṅkara, was born in Mithila. Mahāvīra himself is said to have spent twelve rainy seasons in Mithilā.[10] Mithilā or Videha, therefore, has a much greater claim on Mahavīra whose personality and teachings rapidly built up Vaiśālī as centres of Jainism and of the spiritual discipline and asceticism upon which it was based.

Besides the blood-relationship, which Mahavīra had with the Videhans as shown above, there are certain other indications in the Jaina canonical texts which definitely point to the Videhans taking great interest in the Jaina Church, Nimi (or Nami or Nemi), the founder of the Janaka dynasty of Mithilā[11], is represented in the Jaina Sūtras as having embraced Jainism. We are told in the *Uttarādhyayanasūtra*[12] that "Nami,.........the king of Videha (Mithilā) left the house and took upon him Śramaṇahood".[13] On the basis of these evidences, we

9. *Vinaya Texts* (*SBE.* XVII), p. 108ff ; also see U. Thakur, *op. cit.*
10, *Kalpa-Sūtra* (Vide B. C. Law, *op. cit.*, p. 32ff.)
11. For details of Janaka Dynasty, see U. Thakur, *Hist ory of Mithilā*, Ch. II.
12. IX. 61 ; XVIII. 45. (*SBE.* XLV. pp. 41, 87) ; also see Meyer, *Hindu Tales* 147-69.
13. For different views, see U. Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism iu Mithilā*, pp. 98ff.

6

can safely say that if not all, at least a section among Videhas, were ardent followers of this faith. Apart from the Videhans, the Licchavis along with the Jñātrikas must have come directly under the influence of the teachings of Mahāvīra The cases of Triśalā, Siddhartha, Cetaka, Cellaṇa and others suggest that the Licchavis had a distinct sympathy and respect for the Jainas. Furthermore, Cellaṇa, one of the seven daughters of king Cetaka, was married to Bimbisara, with the result that both of them became ardent Jainas.[14] And the other six daughters of Cetaka married to different kings are also said to have been strong supporters and followers of Jainism.[15]

Campa, the capital of Aṅga (modern Bhagalpur, a part of Videha in ancient times) was yet another important centres of Jaina activities where Mahavīra spent three rainy seasons and where Vasupūjya , the twelfth Tīrthaṅkara was born and died. There are signs of old and new Jaina temples of both the Digambara and the Śvetambara sects built for Vasupūjya and other Tīrthaṅkaras[16]. We are told in the *Uvāsagadasāo* and the *Antagadadasāo* that there was a temple called Puṇṇabhadda at Campā in the time of Sudharman, one of the eleven disciples of Mahāvīra, who succeeded him as the head of the Jaina sect after his death.[17] It is said that the town was visited by Sudharman, at the time of Kuṇika Ajātaśatru who went there barefooted to see the

14. C. J. Shah. *Jaini m in Nort : India*, p. 88ff.

15. *Ibid.*

16. Dey, *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, pp. 44-45.

17. Hoernle, ii, p. 2.

Gaṇadhara outside the city which was again visited by Sudharman's successors.[18] It may thus be rightly said that it was through the ruling dynasty of Vaiśālī or the Licchavis that Mahāvīra got solid support from all directions in his early days, and "it was through them that the religion of Mahāvīra had spread over Sauvīra, Aṅga, Vatsa, Avantī, Videha and Magadha, all of which were the most powerful kingdoms of the time".[19] The Buddhist work therefore, do not mention Cetaka, though they have a lot to tell us about different aspects of Vaiśālī in general. Jacobi, therefore, rightly suggests that "the Buddhists took no notice of him as his influence... was used in the interests of their rivals. But the Jainas cherished the memory of the maternal uncle and patron of their prophet, to whose influence we must attribute the fact that Vaiśālī used to be a stronghold of Jainism while being looked upon by the Buddhists as a seminary of heresies and dissent".[20]

The Jaina sources also tell us that like the Videhas and the licchavis, the Mallas were also devotedly attached to Mahāvīra. The *Kalpasūtra* says that the nine Mallikas or Malla Chiefs, like the Licchavis also observed fast and instituted an illumination to mark the passing away of the great Jina. From the *Antugaḍadasāo* we further learn that the Mallikas, alongwith the ugras, the Bhogas, the Kṣatriyas, and the Licchavis, went to receive

---

18. C. J. Shah *op. cit.*, pp. 94-95.

19. *Ibid.*, p. 99 ; Dey, *Notes on Ancient Aṅga*, p. 322. Buehler, *Indian Sects of Jainism*, p. 27.

20. *SBE.* Intro. XIII ; C. J. Shah, . *op. cit.*, pp. 99-108.

Ariṭṭhanemi or Ariṣṭanemi (the king of Videha ?), the twenty-second Tīrthaṅkara when the latter had been to the city of Bāravai.[21] And, this was also the case with the Gaṇarājās of Kāśi and Kośala.[22] Bimbisara, Nandas, Chandragupta Maurya, Samprati, Khāravela and other powerful rulers are also depicted to have been associated with the Jaina Church of Mahāvira in the successive periods.[23] During Gupta period and also later on Jainism flourished to a great extent. But by the 13th and 14th centuries A.D., the influence of the Jainas practically became non-existent in Mithilā and the adjoining regions.[24]

The creed (Jainas) has left a large number of antiquities, which are scattered all over Northern India. But so far as Mithilā is concerned, a very few remains are available, which do not help us much in presenting a coherent history of Jaina art in this part of the country. Archaeologically, the modern site of Vaiśalī (a part of ancient Mithila) is entirely devoid of any remains belonging to this religious order. We have, however, several references to Jaina antiquities in Vaiśalī and its suburbs in the Jaina literature. The *Uvāsagadasāo*[25] says that Jñātrikas possessed a Jaina temple, outside their settelement

---

21. Barnet. *The Antagaḍa-dasāo and Anuttarovavāiya-dasāo*, p. 36.
22. For details, see C. J. Shah, *op. cit.*, pp. 108-111.
23. *Ibid.*, 112-86 ; 204-16 ; also Cf. *Report on Kumrahar Excavations* 1951-55, pp. 10-11.
24. For details, see U. Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism in Mithilā*.
25. Hoernle, I. p. 2.

at Kollāga, bearing the name of Dūipatāsa. Cētya is the term used for Jaina temple which according to Hoernle means "properly the name of a Jaina temple or sacred shrine but commonly applied to the whole sacred enclosure containing a garden, grove or park (Ujjāna, vana-saṇḍa or vana-khaṇḍa), a shrine and attendants houses".[26] This religious establishment might have been kept up for the accomodation of Mahāvīra on his periodical visit along with his disciples to kuṇḍapura or vaiśali.[27]

Like the Buddhist tradition, the Jaina tradition also refers to the practice of erecting stūpas over the ashes of the Jainas. One such stūpa existed at Vaiśālī dedicated to the Jina Muni-Suvrata.[28] Stūpa worship in Jain ism seems to have been a predominant feature. The *Āvaśyaka Cūrṇi*[29] while referring to the above stūpa at Vaiśālī, gives the story of the "Thubha" in illustrations of Pariṇāmikī Buddhi. The *Āvaśyaka Niryukti*[30] merely gives the catch-word, 'Thubha' "which shows that the author of the Niryukti knew of the stūpa of Muni-suvrata at Vaiśālī."[31] According to some scholars,

---

26. *Ibid.*, II. p, 2 fn. 4 ; For different interpretations of this term see U. p. Shah, *Studies in Jaina Art*, pp. 43-55.
27. C. J. Shah, 106.
28. *Āvaśyaka-Cūrṇi* of Jinadāsa (c. 676 A. D.). pp. 223-27, 567.
29. See U. Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism in Mithilā*. p. 98ff.
30. Vv. 949-51 ; Haribhadra's Vṛtti, 437 : *Āvaśyaka-Cūrṇi*, p. 567.
31. U. P. Shah, *op. cit.*, p. 62.

it would be a mistake to suppose that Cetiya in the Buddhist passages of the *Mahāparinibbāṇa-sutta*[32] and the *Dīgha-Nikāya*[33] referred to funeral mounds or stūpas only of Udena, Sattambaka and others.[34] The Bahuputtikā-cetiyam in the *Mahāparinibbāṇa Sutta* may be said to be identical with the Caitya of the same name at Viśālā-(Vaiśālī) and Mithilā referred to in the Jaina *Bhagavatī* and *Vipāka Sūtras*. This Bahuputtikā or Bahuputrikā Caitya was dedicated to a goddess of a name who was a prototype of the later Buddhist Hārīti. "Some of these Buddhist Cetiyas, were, therefore similar to the Pūrṇabhadra Caitya described in the *Aupapātika Sūtra*,[35] called *yakṣa-āyatana* after the well-known ancient *yakṣas*, Pūrṇabhadra and Maṇibhadra by Jaina commentators. The description of this Pūrṇabhadra Caitya, as given in the *Aupapātika Sūtra*[36] supports more or less the interpretations advanced by Hoernle stated above. It is said that this caitya was in the udyāna or park, called Āmra-śālavana, situated to the north-east of the city of Campā. It was very old in age, recognised by people of ancient, famous, praised everywhere, and *jñāta*.[37]

At Vaiśālī, recently an image of Mahāvīra (in black basalt stone) of the pāla period was discovered, which is now kept in a modern temple situated to the west of Vaiśālīgarh near a tank. This image is now res-

---

32. Chap. III. Sections 36-37.
33. II. 113. ; Also see Law, *Geography of Early Buddhism*, app.
34. U. P. Shah, *op. cit.*, pp. 55ff.
35. *Ibid.*, 55.
36. *Sūtras*, 2-5.
37. U. P. Shah, *op. cit.*, p. 55 ; for details see, U. Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism in Mithila*, p. 103.

pectfully worshipped in the name of Jainendra by the Jainas who flock there from all over the country.[38] We have reference to another Jaina image discovered in Vaiśālī in excavation.[39] Moreover, innumerable clay-sealings and self-impressions of more than 120 varieties, mostly of unbaked clay were found by Dr. Bloch, Spooner and others in course of excavations at the site. Jainism undoubtedly had a very great influence in the area during the period to which these relics belong. But no definite evidence of Jaina antiquities can be ascertained on the basis of these huge finds.

Besides Vaiśālī, Jayamaṅgalāgarh (North Monghyr and a part of ancient Mithilā) is popularly believed to have been an ancient seat of the Jainas,[40] though we have no definite corroborative evidences, literary or archaeological, to support or reject this traditional view. The Mauryan ruler, Samprati, is also held by tradition as a great patron of the Jainas and builder of numerous Jaina temples.[41] But unfortunately, no remains are extant today.[42] In the case of Bhagalpur, the ancient Aṅga Deśa (some portions of which definitely formed parts of ancient Mithilā), we have a few Jaina antiquities. Mandrā Hill is supposed to be one of the sacred places of Jainas. It was here that Vasu Pūjyanātha, the twelfth Tīrthaṅkara, attained his nirvāṇa. The

38. See U. Thakur, *Ibid.*

39. P. C. Raychoudhary, *Jainism in Bihar* 99.

40. For the antiquities, History etc., of Jayamaṅgalāgarh, see G. D. College Bulletin Series, Nos. 1—4.

41. *Bṛhat-kalpa-bhāṣya*, Vol. III; gāthās 3285-89ff, 917-21.

42. U. P. Shah, *op. cit.*, p. 6.

top of this hill is a great object of veneration for the Jaina community. The structure is said to have belonged to Śrāvakas or Jainas and one of the rooms still contain a *caraṇa*. A few other Jaina relics were also found on the top of the hill.[43] Karṇagarh hill near Bhagalpur also contains numerous ancient Jaina relics. We have a reference to a Jaina Vihāra to the north of the ancient fort.

Thus in the light of the above-stated facts we can say beyond doubt that the torch of Jainism which was lit up in Mithilā was kept burning in the state of Bihar as well as in other parts of the country.

---

43. Beglar, *Archaeological Survey of India*, Vol. III : Qureshi, *Ancient Monuments of Bihar and Orissa*, (Section on Bhagalpur).

वेन-पृथु-मिथक—ऐतिहासिक विश्लेषण

विमल चन्द्र शुक्ल

मिथकों एवं आख्यानों का इतिहास एवं समाज-परक विश्लेषण देश एवं काल विशेष की सांस्कृतिक तथा समाजशास्त्रीय पृष्ठभूमि के अध्ययन का महत्वपूर्ण साधन है। भारतीय विचारकों एवं मनीषियों ने अति प्राचीन समय से ही यूरोपीय इतिहास-लेखन पद्धति अर्थात् यथार्थतः वर्णन से भिन्न रूप में घटनाओं एवं प्रवृत्तियों को मिथकों एवं आख्यानों के माध्यम से प्रस्तुत किया है। इन मिथकों एवं आख्यानों का स्पष्ट एवं विमृष्ट तथा विकसित समावेश पौराणिक साहित्य में समुपलब्ध है। 'पुराभवं' इस अर्थ में पुराण शब्द इतिहास के अत्यन्त सन्निकट है। पौराणिक प्रसंगों की सत्याश्रयी-कल्पनायुक्त तथा अतिरंजित आख्यानों एवं कथाओं के मध्य से अतीत-परक एवं समकालिक अनेक घटनाओं तथा संस्कृतियों का सन्दर्भ प्रतिबिम्बित किया जा सकता है। अनेक पौराणिक आख्यानों में से इसी प्रकार का एक आख्यान राजा वेन एवं उनके पुत्र पृथु से सम्बन्धित है, जिसका ऐतिहासिक अध्ययन एवं विश्लेषण महत्वपूर्ण सांस्कृतिक सन्दर्भ उद्घाटित करता है। प्रस्तुत निबन्ध में इसी प्रकार आख्यान का विश्लेषण प्रस्तुत किया गया है।

'वेन' का उल्लेख सर्वप्रथम ऋग्वेद (१-८३-५६ तथा १०-१२३, १-२) में प्राप्त होता है। ऋग्वेद में इन दोनों स्थलों पर ही वेन एक देवता के रूप में वर्णित है। किन्तु इस उल्लेख से वेन एवं पृथु के आख्यान का कोई सन्दर्भ नहीं ग्रहण किया जा सकता। ऐतरेय ब्राह्मण (१-२०-२२) में भी वेन का उल्लेख प्राप्त है किन्तु यह स्थल भी आख्यान-निर्माण की दृष्टि से महत्वशून्य है।

वेन से सम्बन्धित सर्व प्रथम विकसित आख्यान महाभारत[1] में उपलब्ध होता है। इसी आख्यान का किंचित परिवर्धित रूप पुराणों—विष्णुपुराण[2],

---

१—शान्तिपर्व ५६, ९२-९९ गीता प्रेस, गोरखपुर संस्करण

२—प्रथम अंश अ. १३, १-४८ गीता प्रेस, गोरखपुर

हरिवंश पुराण[३], वायु पुराण[४], पद्म[५], वामन[६] तथा भागवत पुराण[७] एवं कूर्मपुराण[८] में प्राप्त होता है। विष्णु तथा वायु पुराण की समन्वित अन्विति के आधार पर वेन की कथा को निम्न रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है।

नृप कुरु के द्वारा आग्नेयी नामक पत्नी से अंग पैदा हुआ। मृत्यु की सुनीथा नामक पुत्री का विवाह अंग के साथ हुआ था। मृत्यु की कन्या और अंग के संयोग से वेन उत्पन्न हुआ था। अपने मातामह मृत्यु के स्वभाव के कारण ही वह दुष्ट हुआ। उस वेन का जिस समय महर्षियों के द्वारा अभिषेक हुआ, उसी समय उसने घोषणा की, कि मेरे राज्य में कभी कोई यज्ञ, दान और हवन आदि न करे। ऋषिगणों ने वेन की प्रशंसा कर उससे यज्ञ पर प्रतिबन्ध न लगाने के लिए अनुरोध किया, किन्तु वेन ने उनके अनुरोध को अस्वीकार करते हुये पुनः दान, यज्ञ और हवन आदि न करने के लिये विवश किया और फटकारते हुये कहा कि जिस प्रकार स्त्री का परम धर्म अपने पति की सेवा करना है, वैसे ही आप लोगों का धर्म भी मेरी आज्ञा का पालन करना है। ऋषियों ने पुनः अनुरोध किया किन्तु दुराग्रही वेन के अस्वीकार करने पर क्रुद्ध हुये ऋषियों ने उसे मार डाला। तदनन्तर मुनीश्वरों ने विचार-विमर्श कर वेन की जंघा का मंथन किया जिसके फलस्वरूप काला, अत्यन्त नाटा, छोटे मुख वाला व्यक्ति पैदा हुआ जो निषाद कहलाया, पुनः उसके दाहिने हाथ का मंथन किया गया जिससे परम प्रतापी पृथु उत्पन्न हुये और इसी समय आजगव नामक आद्य शिवधनुष और दिव्य धनुष तथा कवच आकाश से गिरे। हरिवंश एवं महाभारत में कथा का यही क्रम किंचित परिवर्तन के साथ प्राप्त होता है। इन दोनों ग्रन्थों में वेन की दाहिनी जाँघ के मंथन के फलस्वरूप निषाद के साथ ही धीवर, तुषार, अम्बर तथा अधर्म से प्रेम करने वाली अन्य म्लेच्छ जातियों की उत्पत्ति स्वीकार की गई है। वायुपुराण में वेन के साथ ही उसकी प्रजा को भी यज्ञ विरोधी, अधार्मिक एवं सनातनी परम्पराओं का उल्लंघन करने वाली स्वीकार किया गया है। पद्म पुराण में

३—पंचम अध्याय २-३० गीता प्रेस, गोरखपुर

४—उ० अ. १-१०६-१३० वेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई

५—भूमिखण्ड ३७ अ. २३-२५

६—२६ अ. ४-५, ६-१९ काशिराज ट्रस्ट

७—चतुर्थ संस्करण अ. १४, २४७ निर्णयसागर प्रेस

८— अ. १६-१०, काशिराज ट्रस्ट

वेन को पापों, निषादों तथा म्लेच्छों का पालक स्वीकार करते हुये बर्बर एवं रक्तनेत्र कहा गया है :—

बर्बरः रक्तनेत्रस्तु बाणपाणिर्धनुर्धरः ।

सर्वेषामेव पापानां निषादानां बभूव ह ।

धाता पालयिता राजा म्लेच्छानां तु विशेषतः ।

पद्म पुराण-भूमिखण्ड ३७, १२

इस कथानक के अन्तराल से आर्यों की संस्कृति का दक्षिण भारत में प्रसार एवं आर्येतर तत्वों के आत्मसातीकरण का सन्दर्भ झाँक रहा है । वेन शासक का जो भी रूप इस कथानक में चित्रित है, वह उसे आर्येतर सिद्ध करता है । मातामह के स्वभाव से दुष्ट होने का उल्लेख वन्य जातियों की मातृसत्तात्मक प्रथा की ओर संकेत करता है ।

कथानक के आधार पर वेन का शासन क्षेत्र विन्ध्यपर्वत की भूमि को स्वीकार किया जा सकता है । हरिवंश, एवं विष्णु तथा वायु पुराण से यह स्पष्ट भी हो जाता है क्योंकि इनके उल्लेखों से ज्ञात होता है कि पृथु ने वेन की मृत्यु के पश्चात् उच्चावच भूमि को समतल करके प्रजा को आजीविका प्रदान की । उच्चावान भूमि का तात्पर्य विन्ध्यपर्वतस्थली प्रतीत होता है । यह स्थल आर्येतर जातियों का प्रमुख निवास स्थल प्रतीत होता है । विष्णुपुराण में राजा वेन को महर्षियों के द्वारा राजपद पर अभिषिक्त करने का उल्लेख प्राप्त होता है । किन्तु वायु, हरिवंश, महाभारत तथा भागवत में राजपद पर अभिषिक्त होने के प्रसंग में महर्षियों का कोई उल्लेख नहीं प्राप्त होता । वस्तुतः वेन राजपद पर अभिषिक्त ही नहीं हुआ था, वह तो आर्य संस्कृति के विरोध में उठ खड़ी हुई वन्य जातियों के संयुक्त संगठन का नेता प्रतीत होता है । अन्यथा यह तथ्य उचित नहीं प्रतीत होता कि जिस व्यक्ति को ऋषिगण वैदिक मंत्रों के साथ राजपद पर अभिषिक्त किये हों, वह राजा अपने राज्य में समस्त यज्ञ, हवन तथा दान को बन्द कर दे तथा धर्म के पोषक महर्षियों को पत्नी की तरह दास्य कर्म करने के लिये विवश करे । इस प्रसंग में पद्मपुराण का, वेन को म्लेच्छों, निषादों एवं सम्पूर्ण पापों का पालयिता एवं धाता स्वीकार करना ऐतिहासिक सन्दर्भ की दृष्टि से विशेष महत्वपूर्ण है । यह कथन स्पष्टतया वेन को आर्येतर सिद्ध करता है । विष्णुपुराण में वेन को महर्षि द्वारा राजपद पर अभिषिक्त कराने का उल्लेख वेन को आर्य समुदाय में सम्मिश्रित करने की चेष्टामात्र है । वस्तुतः यह कथानक दो

संस्कृतियों के पारस्परिक संघर्ष का सूचक है। यदि एक ओर महर्षिगण अर्थात् आर्य संस्कृति के वाहक आर्येतर जातियों में संस्कृति को प्रतिष्ठित करने का प्रयास कर रहे थे तो दूसरी ओर उन आर्येतर जातियों के संगठित दल का नेता वेन उस संस्कृति के विरोध में सतत संघर्ष कर रहा था जिसमें आर्य संस्कृति के उन्नायकों की विजय एवं आर्येतर जातियों की पराजय हुई। ऐतिहासिक दृष्टि से महाभारत एवं पुराणों का यह कथन कि वेन की मृत्यु के पश्चात् उसकी दाहिनी जाँघ से धीवर तथा अन्य बर्बर एवं म्लेच्छ जातियाँ प्रादुर्भूत हुई, विशेष महत्वपूर्ण है। ये समस्त जातियाँ आर्य संस्कृति के संक्रमण के विरोध में उठ खड़ी हुई विरोध शक्तियों का प्रतिनिधित्व करती हैं। पुराणकारों एवं महाभारतकार ने वेन के शरीर के ऊपरी हिस्से अर्थात् दाहिने हाथ से पृथु तथा निचले हिस्से अर्थात् दाहिनी जाँघ से निषादों एवं अन्य जातियों की उत्पत्ति के माध्यम से आर्येतर तत्वों के आर्य-तत्वों के साथ समाहितीकरण की ओर संकेत किया है। इस कथन से आर्यों का स्वयं को श्रेष्ठ तथा अन्य जातियों को हीन एवं तुच्छ स्वीकार करने की भावना का भी परिचय प्राप्त होता है। यह कथन मनुस्मृति के वर्णन से तुलनीय है जिसके अनुसार पौण्ड्रक और द्रविण, कम्बोज, यवन, पारद, शक, चीन, किरात, दरद, और खश नामक जातियों को कर्म के परित्याग तथा ब्राह्मणों के अदर्शन के कारण वृषल स्वीकार किया गया।

शनकैस्तु क्रियालोपादिभाः क्षत्रियजातयः।
वृषलत्वं गता लोके ब्राह्मणादर्शनेन च ॥
पौण्ड्रकाश्चौड्रद्रविडाः काम्बोजाः यवनाः शकाः।
पारदाः पह्लवाश्चीनाः किराताः दरदाः खशाः ॥

मनुस्मृति, १०-४३-४४

वैदेशिक जातियों को आर्यसमुदाय में सम्मिलित करने का मनोरम उपक्रम इन श्लोकों में दृष्टिगत होता है। रामायण में भी आर्यों की पवित्रतमा कामधेनु के हुंकार से यवन, किरात इत्यादि विदेशी जातियों की उत्पत्ति स्वीकार की गई है। वेनोपाख्यान के माध्यम से भी आर्य एवं आर्येतर संस्कृतियों तथा जातियों के परस्पर सम्मिश्रण का सन्दर्भ पौराणिकता के आवरण में प्रस्तुत किया गया है। इस अनुमान का और अधिक स्पष्टीकरण हो जाता है, यदि वेन की कथा के साथ ही पृथु की कथा को भी विश्लेषित किया जाय। पृथु उपाख्यान के सन्दर्भ में विष्णु, वायु तथा हरि-

वंश पुराण में यह उल्लेख प्राप्त है कि पृथु के पूर्व अर्थात् वेन के शासन काल में प्रजा केवल फल और मूल का आहार करती थी तथा वह भी उन्हें कठिनता से प्राप्त होता था। पृथु ने पृथ्वी का दोहन करके उसे विषम से सम बना कर अनेक भागों में विभक्त किया और शस्याकरवती बना दिया। ग्रामों एवं नगरों की श्रेणियों से उस क्षेत्र को सुशोभित कर दिया। वेन की प्रजा का जो आर्थिक चित्रण इन ग्रन्थों में मिलता है, वह स्पष्टतया आदिम तथा वन्य जातियों की आर्थिक स्थिति का परिचायक है। आर्य लोग पंजाब क्षेत्र में बसने के समय ही कृषि का सम्यक् ज्ञान प्राप्त कर चुके थे और कृषि उनकी आजीविका का मुख्य आधार बन चुकी थी। ऐसी स्थिति में आर्य नरेश की प्रजा का केवल फल और मूल का भोजी होना ऐतिहासिक तथ्यों के विपरीत प्रतीत होता है। पृथु द्वारा पृथ्वी दोहन तथा उन्हें वृत्ति एवं आजीविका प्रदान करने वाला स्वीकार करना इस ओर संकेत करता है कि आर्य संस्कृति के प्रभाव से इस समय विन्ध्य क्षेत्र में निवास करने वाली वन्य जातियों के मध्य कृषिमूलक स्थायी आर्थिक-व्यवस्था का प्रवेश हो चुका था।

इस प्रकार वेन एवं पृथु की कथा के माध्यम से आर्य संस्कृति का दक्षिण भारत में प्रसार क्रम तथा आर्य एवं आर्येतर तत्वों के परस्पर समाहित होने का यथार्थ सन्दर्भ प्रस्तुत किया गया है।

[illegible]

पूर्वतोऽनुवर्तमाना—

सुगमाभिधा

वैशेषिकसूत्रवृत्तिः

डी० टी० ताताचार्यकृता

———

अथ सप्तमेऽध्याये

प्रथममाह्निकम्

२६१. उक्ता गुणाः ॥१॥

द्रव्यगुणकर्मसु गुणेभ्यः परं निर्दिष्टस्यापि कर्मणः हेतुविशेषेण तेभ्यः पूर्वमेव निरूपणं कृतम्। अथाद्य गुणा निरूप्यन्ते। तत्र के गुणा इत्याकांक्षायां उक्ता एव ते पूर्वं "रूपरसगन्धस्पर्शाः" (१–१–६) इत्यादिनेत्येतदत्रोच्यते।

२६२. पृथिव्यादिरूपरसगन्धस्पर्शा द्रव्यानित्यत्वादनित्याश्च ॥ २ ॥

प्रथमं आद्यानां चतुर्णां गुणानां नित्यत्वानित्यत्वे उच्येते। ते अनित्याः। कस्मात्। द्रव्यानित्यत्वात्। आश्रयद्रव्यनाशादेते नश्यन्ति। अतोऽनित्या इत्यर्थः।

अनित्याश्चेति चकारेण समुच्चितं नित्यत्वं सहेतुकमाह—

२६३. एतेन नित्येषु नित्यत्वमुक्तम् ॥ ३ ॥

एतेन द्रव्यानित्यत्वहेतुकानित्यत्वोक्त्या नित्येषु एषु द्रव्येषु विद्यमानानां रूपादीनां गुणानां नित्यत्वमुक्तमिति भावः। आश्रयद्र० ानित्यत्वे हि एषामनित्यत्वं भवेत्। तदभावात् नित्येषु एषु द्रव्येषु विद्यमाना एते गुणा नित्या एव भवन्ति, न त्वनित्या इति। तत्र विशेषमाह—

२६४. अप्सु तेजसि वायौ च नित्याः द्रव्यनित्यत्वात् ॥ ४ ॥

द्रव्यनित्यवाद् यन्नित्यत्वमुक्तं तत् अप्तेजोवाय्वात्मकभूतत्रयसम्बन्धिनित्य-द्रव्येषु-परमाणुषु-विद्यमानानां रूपादीनामेव। न तु पृथिवीपरमाणुषु नित्येषु स्थितानाम्। तेषामनित्यत्वं वक्ष्यते ॥

पृथिव्यादिचतुष्टयानित्यद्रव्यगतरूपादीनां अनित्यत्वं पूर्वोक्तं स्मारयति—

२६५. अनित्येष्वनित्या द्रव्यानित्यत्वात् ॥ ५ ॥

पूर्वसूत्रोक्तं द्रव्यनित्यत्वहेतुकं रूपादिनित्यत्वं अबादिषु त्रिष्वेव। न तु पृथिव्याम्। द्रव्यानित्यत्वहेतुकमनित्यत्वं तु चतुर्ष्वपि द्रव्येष्विति भावः।

२६६. कारणगुणपूर्वकाः पृथिव्यां पाकजाः ॥ ६ ॥

एवं रूपादीनां चतुर्णां गुणानां नित्यानित्यभेदेन विभाग उक्तः। अनित्यद्रव्यगतानां तेषां अनित्यत्वेन साधर्म्यं, पृथिवीतरपरमाणुगतानां नित्यत्वेन साधर्म्यं, चोक्तम्। एतेन अबादित्रितयपरमाणुगतानां पृथिवीपरमाणुगतानां च नित्यत्वानित्यत्वाभ्यां वैधर्म्यमपि ज्ञापितम्। अथानित्यद्रव्यगतानां एषामुभयेषां पाकजत्वापाकजत्वाभ्यां वैधर्म्यमाह—

२६७. एकद्रव्यत्वात् ॥ ७ ॥

रूपादीनां कार्यद्रव्यवर्तिनां कारणगुणपूर्वकत्वं पूर्वमुक्तम्—"कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणो दृष्टः" इति। इदं कारणगुणपूर्वकत्वं पार्थिवादिषु चतुर्ष्वपि कार्यद्रव्येषु स्थितानां रूपादीनां समानम्। साधर्म्यमिति यावत्। किन्तु पार्थिवकार्यद्रव्यवर्तिन इमे पाकजाः। इतरे न पाकजा इति वैधर्म्यमप्यस्तीति भावः। पाकजत्वं परमाणुगुणद्वारा बोध्यम्॥

ननु अनित्यानि द्रव्याणि सन्ति। तत्रत्या गुणाः रूपादयः कारणगुणपूर्वका इति यदुच्यते तन्न युक्तम्। कार्यस्य अणुसङ्घातरूपत्वेन अनित्यद्रव्यान्तराभावात्। द्रव्यान्तरस्यैवाभावे तत्र गुणान्तराप्रसक्त्या तेषां कारणगुणपूर्वकत्वोक्तेरयोगात् इति चेदत्राह—

एकं द्रव्यं आश्रयभूतं यस्य तस्य भावः, तस्मात्। रूपं अन्यो वा विशेषगुणः एकैकस्मिन् परमाणौ वर्तते। न त्वनेकस्मिन् व्यासज्य। अत इमे एकद्रव्या इति निश्चितम्। घटो रूपवानित्यत्र एकमेव रूपं भासते। तस्य चाश्रयेण एकेन भाव्यम्। अतो न परमाणुसङ्घातमात्रात्मा घटः। अपि तु तैरारब्धं द्रव्यान्तरमेकम्। तदीयमेकरूपं च अवयवरूपेभ्योऽन्यत्। तच्च अवयवगुणकरणकमेवेति युक्तं कारणगुणपूर्वकत्वं अवयविरूपादीनामिति॥

प्रथमनिर्दिष्टाः रूपादयश्चत्वारो गुणा निरूपिताः। अथ सङ्ख्यानिरूपणं प्राप्तम्। तथाऽपि सङ्ख्यायाः एकपृथक्त्वं द्विपृथक्त्वमित्यादिव्यवहारेषु पृथक्त्वविशेषणतया तत्सम्बद्धत्वेन प्रतीतेः तन्निरूपणात् पूर्वं तां निरूपयितुमिच्छन् सम्प्रति परिमाणनिरूपणं प्रक्रमते। तत्र प्रथमं तद्विषये पूर्वं यदुक्तं तत् स्मारयति—

२६८. अणोर्महतश्चोपलब्ध्यनुपलब्धी नित्ये व्याख्याते ॥ ८ ॥

उपलब्धिपदस्य अल्पाच्तरत्वात् पूर्वनिपातः। अणोरनुपलब्धिः प्रत्यक्षाभावः, महत उपलब्धिश्च नित्ये नित्यद्रव्यसाधके चतुर्थाध्याये प्रथमाह्निके 'महत्यनेकद्रव्यवत्त्वात्' इत्यादिना सूत्रद्वयेन प्रतिपादिते इत्यर्थः॥

एवं अणुप्रमाणं महत्प्रमाणं चोपस्थाप्य तद्विषये यदत्र विवक्षितं तदाह—

२६९. कारणबहुत्वात् कारणमहत्त्वात् प्रचयविशेषाच्च महत् ॥ ९ ॥

कारणबहुत्वात् कार्यं महत् भवति। महत्परिमाणवद् भवतीत्यर्थः। त्रिभिर्द्व्यणुकैः आरब्धे त्र्यणुके महत्परिमाणं आरम्भकाणां द्व्यणुकानां त्रित्वरूपेण बहुत्वेन जायते। न तत्र कारणमहत्त्वं वा प्रचयविशेषो वा कारणम्। द्वाभ्यां तन्तुभ्यामारब्धे पटे महत्परिमाणं कारणगतमहत्परिमाणेनैव जायते। न तु कारणबहुत्वात् प्रचयविशेषाद्वा। त्रिप्रभृतिभिस्तन्तुभिरारब्धे पटे तु तज्जनने उभयोः कारणयोः सन्निपातः। कारणबहुत्वस्य तन्महत्त्वस्य च। अथवा कारणबहुत्वमन्यथासिद्धम्। तन्महत्त्वमेव कारणम्। पीडनादिना घनीभूतस्य तूलपिण्डस्य आरम्भकाणां अवयवानां यदा हस्ताभ्यां व्यासः क्रियते तदा तेषां प्रचयविशेषो भवति। शिथिलः संयोग इत्यर्थः। तदानीं तस्य पिण्डस्यावयविनः परिमाणं च महद् भवति। न तत्र कारणबहुत्वं वा महत्त्वं वा कारणम्। पूर्वमपि तयोः स्थितत्वात्। तदानीं तदुत्पादनाभावात्। यदा तु प्रचयवदवयवारब्धाभ्यां तूलपिण्डाभ्यां तादृशैस्तूलपिण्डैर्वा महत्तरपिण्डारम्भः तदा तत्रत्यस्य महत्त्वस्य अवयवमहत्त्वमेव कारणम्। न तु प्रचयः। अन्वयव्यतिरेकाभावात्॥

२७०. अतो विपरीतमणु ॥ १० ॥

यत् उक्तैः कारणैर्न जन्यते तत्परिमाणं अणु। अतः उक्तकारणजन्यात् परिमाणात् विपरीतं उक्तकारणाजन्यत्वात् नियमेन तद्व्यधिकरणं परिमाणमण्विति सूत्रस्याक्षरार्थः। परमाणौ द्व्यणुके च उक्तकारणाजन्यत्वादणुपरिमाणम्। अन्यत्र सर्वत्र महत्॥

शङ्काविशेषं परिहरन्नाह—

२७१. अणु महदिति तस्मिन् विशेषभावाद् विशेषाभावाच्च ॥ ११ ॥

तस्मिन् एकस्मिन् वस्तुनीत्यर्थः। अणु महदिति उभयथा व्यवहारोऽस्ति। तत्र यदुक्तं परिमाणद्वयं नियमेन व्यधिकरणमिति तन्न युज्यते। अत्रोच्यते। सत्यमेवं अण्विति प्रतीतिव्यवहारविषय एव वस्तुनि महदिति प्रतीतिव्यवहारौ स्तः। तथा महदिति प्रतीतिव्यवहारविषय एव वस्तुनि अण्विति प्रतीतिव्यवहारौ। तथाऽपि अनयोः परिमाणयोः वैयधिकरण्यनियमोक्तिर्न विरुध्यते। न हि वस्तुतः अणौ महति च वस्तुतः महत्त्वमणुत्वं चास्ति, इति कृत्वा एवं प्रतियन्ति व्यवहरन्ति वा। अपि तु

अणौ महत्त्वप्रतीतिव्यवहारयोः अस्ति विशेषः अपेक्षारूपः । चन्दनपरमाणुः मृत्परमाण्वपेक्षया महानित्युच्यते । तदिदं महत्त्वं आपेक्षिकं औपचारिकम् । अपेक्षारूपमिमं विशेषं विना स्वभावतोऽणुत्वं मुख्यं तस्य । न च मुख्यौपचारिकयोरणुत्वमहत्त्वयोर्विरोधोऽस्ति येन वैयधिकरण्यनियमभङ्गो भवेत् । एवमेव स्वयं महति बदरीफले नारिकेलापेक्षया अणुत्वप्रतीतिव्यवहारौ सापेक्षौ । महत्त्वप्रतीतिव्यवहारौ तु निरपेक्षाविति तत्रापि विशेषभावः विशेषाभावश्च बोध्यः ।

ननु किमेवं मुख्यौपचारिकभावेन विरोधपरिहारः क्रियते । प्रथमं अणु पश्चान्महत् । अतो न विरोध इति कुतो नोच्यत इत्यत्राह---

२७२. एककालत्वात् ॥१२॥

अणुत्वे सत्येव महत्त्वं, महत्वे सत्येव अणुत्वं च किल व्यवहरन्ति । न चेदं एककालिकत्वं एकस्मिन् वस्तुनि मुख्ययोरणुत्वमहत्त्वयोः सम्भवति ।

२७३. दृष्टान्ताच्च ॥१३॥

अस्ति च दृष्टान्तः यत्र मिथो विरुद्धयोः द्वयोर्धर्मयोर्व्यवहारः क्रियते, ययोरेको मुख्यः अन्य औपचारिकः; स च मुखं चन्द्रः, अग्निर्माणवकः इत्यादिः । अत्र हि मुखत्वं माणवकत्वं च मुख्यम् । चन्द्रत्वं अग्नित्वं च औपचारिकम् ॥

२७४. अणुत्वमहत्त्वयोरणुत्वामहत्त्वाभावः कर्मगुणैर्व्याख्यातः ॥१४॥

अणु महदित्यनयोः विजातीययोर्द्वयोः परिमाणयोः यत्र वस्तुतः एकमस्ति तत्र अपरपरिमाणव्यवहारः आपेक्षिकः औपचारिक इत्युक्तम् । तेन वस्तुतः तत्र परिमाणान्तरस्याभाव एवेत्युक्तं भवति । इदानीं अनयोः परिमाणयोः सजातीयं विजातीयं वा परिमाणान्तरं नास्ति । अतः अण्वणु, महाणु, अणुमहत्, महामहदिति व्यवहाराः, औपचारिकतया नेयाः, इत्यभिप्रेत्य तयोस्तदभावमाह । अणुत्वे अणुत्वमहत्त्वयोः, महत्त्वे च तयोः अभावः कर्मगुणैः व्याख्यातो भवति । ज्ञापितो भवतीति यावत् । "एकद्रव्यमगुणं" इति कर्मणि गुणाभाव उक्तः । 'द्रव्याश्रय्यगुणवान्' इति गुणे गुणाभाव उक्तः । तेनैव अणुत्वमहत्त्वयोः अणुत्वमहत्त्वरूपगुणाभावः ज्ञापितो भवतीति भावः । ननु गुणे गुणाभावस्य पूर्वमुक्तत्वात् अणुत्वादेर्गुणस्य अणुत्वादिगुणवत्त्वं नास्तीति कामं ज्ञापितं भवति । कर्मणि गुणाभावोक्त्या तु कथं तद् ज्ञापितं भवेत् । उच्यते । अनन्तरसूत्रे तद् व्यक्तं भविष्यति ॥

२७५. कर्मभिः कर्माणि गुणैश्च गुणा व्याख्याताः ॥१५॥

कर्मभिः कर्माणि व्याख्यातानि निरूपितानि भवन्ति । कथमिति । निर्गुणानीति । कस्मात् । तानि हि कर्माणि 'क्रियावद् गुणवत् समवायि कारणमिति द्रव्य लक्षणम्' इति द्रव्यलक्षणभूतानि स्वयं अद्रव्याणि । न चाद्रव्याणि गुणवन्ति भवन्ति । गुणानामपि द्रव्यलक्षणत्वात् अद्रव्यत्वम् । एवमद्रव्यभूतैः कर्मभिः कर्माणि निर्गुणतया ज्ञापितानि भवन्ति । गुणैश्च गुणाः । एवञ्च पूर्वसूत्रे कर्मगुणैरद्रव्यैः अणुत्वमहत्त्वे अद्रव्यतया अणुत्वमहत्त्वरूपगुणरहिते इति ज्ञापिते भवतः इति विवक्षितत्वान्नोक्तशङ्कावकाश इति भावः ।

२७६. अणुत्वमहत्त्वाभ्यां कर्म गुणाश्च व्याख्याताः ॥१६॥

यथा कर्मगुणैः अणुत्वमहत्त्वे अणुत्वमहत्त्वाभाववत्तया व्याख्याते भवतः तथा कर्मगुणा अपि अणुत्वमहत्त्वाभ्यां अणुत्वमहत्त्वाभाववत्तया व्याख्याता भवन्तीत्यर्थः । अद्रव्यत्वेन गुणसामान्यशून्यत्वादेवमिति भावः । कर्मणां गुणानां च गुणानाधारत्वप्रतिपत्तिदार्ढ्याय इत्थं पुनः पुनः भङ्गयन्तरेणोक्तिरिति ज्ञेयम् ॥

२७७. एतेन दीर्घत्वह्रस्वत्वे व्याख्याते ॥१७॥

अणुत्वमहत्त्वनिरूपणेनव दीर्घत्वह्रस्वत्वरूपे अपि परिमाणे निरूपिते भवत इत्यर्थः । दीर्घमेव वस्तु दीर्घतरवस्त्वन्तरापेक्षया ह्रस्वमिति व्यवह्रियते । तत्र दीर्घत्वं मुख्यम् । ह्रस्वत्वं तु औपचारिकमिति ज्ञेयमिति भावः । महदेव दीर्घं भवति, नामहत् । तत्र गोलाकारस्य वस्तुनः कन्तुकादेः महत्त्वेऽपि दीर्घत्वव्यवहाराभावात् महत्त्वादन्यद् दीर्घत्वम् । तत्र महत्त्वस्य कारणमुक्तम् । दीर्घत्वस्य तु दिगन्तरद्वयापेक्षया दिगन्तरद्वये विद्यमानावयवाधिक्यं कारणम् ।

एकस्याणोः पार्श्वे अपरोऽणुः तस्य पार्श्वे अपरोऽणुः इत्येवमवस्थितैः त्रिभिरधिकैर्वा अणुभिरारब्धं द्रव्यं मुख्यवृत्त्या दीर्घं भवति । इहाणुरिति द्व्यणुकं विवक्षितम् । द्व्यणुकं केवलं ह्रस्वम् । अन्यत्र सर्वत्र ह्रस्वत्वव्यवहारः आपेक्षिकः । औपचारिकः ।

नित्यानित्यभेदेन परिमाणविभागमभिप्रेत्य अनित्येषु द्रव्येषु अनित्यपरिमाणमस्तीत्याह—

२७८. अनित्येऽनित्यम् ॥ १८ ॥

अनित्य आश्रयः घटादिः यदा नश्यति तदा तदीयं परिमाणमपि नश्यति । अतः तदनित्यम् ॥

२७९. नित्ये नित्यम् ॥ १९ ॥

आश्रयनाशाभावे तत्परिमाणस्य नाशकमन्यत् किमपि नास्ति । अतः परमाणुपरिमाणं नित्यम् ।

२८०. नित्यं परिमण्डलम् ॥ २० ॥

नित्यद्रव्यस्य अणोः तत्परिमाणस्य वा पारिभाषिकी अथाप्यन्वर्था परिमण्डलमिति संज्ञा । परिमण्डलत्वादेव नाणोः दीर्घत्वं वा ह्रस्वत्वं वा ॥

ननु अणुपरिमाणसत्त्वे किं प्रमाणमित्यत्राह—

२८१. अविद्या च विद्यालिङ्गम् ॥ २१ ॥

कार्यद्रव्यचरमकारणत्वेन अणवस्तावत् सिद्धाः । द्रव्यत्वात् तेषां घटपटादिवत् परिमाणेनापि केनचिद् भवितव्यम् । तत्र कार्यद्रव्यपरिमाणात् तदारम्भकद्रव्याणां निकृष्टपरिमाणदर्शनात् चरमकारणभूतानां निरवयवानां अत एव नित्यानां द्रव्याणां निकृष्टतमं परिमाणमिति निश्चीयते । अणुशब्दः निकृष्टपरिमाणवाचीति व्यवहारात् सिद्धम् । वस्तुतो महत्सु द्रव्येषु "बिल्वापेक्षया आमलकमणु" इत्यादिरीत्या प्रयुज्यमानोऽयं शब्दः तत्राणुत्वप्रत्ययं यं जनयति सः अयथार्थ एव । वस्तुतस्तत्राणुत्वाभावात् । न हि आपेक्षिकमणुत्वं नाम किञ्चिदणुत्वमस्ति । अणुशब्दस्य लक्षणया तत्र निकृष्टपरिमाणवदित्यर्थात् । तथा च, तत्र प्रथमं जायमानोऽणुत्वप्रत्ययः अयथार्थ एव । न च मुख्यस्य अणुत्वस्य क्वचिदभावे अन्यत्र तदवगाही अयथार्थप्रत्ययो भवति । न हि सत्यरजतविरहे अन्यत्र रजतप्रत्ययोऽयथार्थो जायेत । अतः अनणौ अणुप्रत्ययरूपा येयमविद्या सा वस्तुतः कश्चिदणुरस्तीति ज्ञापयति । तत्र लिङ्गं भवति । अणुः अणुपरिमाणवान् । यदपेक्षया निकृष्टं परिमाणं नास्ति तादृशपरिमाणवानित्यर्थः । विद्या प्रमा, यथार्थज्ञानम् । पदार्थसत्तालिङ्गमेव तद्विषयकप्रमालिङ्गत्वेनोक्तमिति ज्ञेयम् ॥

२८२. विभवान्महानाकाशस्तथा चात्मा ॥ २२ ॥

विभवात् व्यापनात् । सर्वत्र विद्यमानत्वात् । शब्दसमवायिकारणं हि आकाशः । शब्दश्च सर्वत्र उत्पद्यते । अतः तदाश्रय आकाशः सर्वत्र वर्तत इति वक्तव्यम् । सर्वत्र वर्तमानस्य च महत् परिमाणमङ्गीकर्तव्यम् । अतः स महान् । आत्मा च तथा महान् । विभवात् । देशान्तरे वर्तमानस्य हि पुरुषस्य सुखदुःखावहानि कार्याणि अतिव्यवहिते देशान्तरे उत्पद्यन्ते । तत्र च तददृष्टं कारणम् । न चाश्रयमन्तरा अदृष्टमात्रं तत्र वर्तितुमर्हति । अतः आत्माऽपि सर्वगत इति वाच्यम् ।

२८३. तदभावादणु मनः ॥ २३ ॥

तस्य विभवस्याभावात् मनः आकाशवत् महत् न भवति । शरीरान्तर्मात्रवृत्तित्वात् तस्य विभवाभावः । मध्यमपरिमाणे च न किञ्चित् प्रमाणम् । तस्मात् तदणु । द्रव्यं हि तत् । ततस्तत्र अवश्यं किञ्चित् परिमाणं वाच्यम् । तत्र अन्यस्यानुपपत्त्या अणुत्वं निश्चीयते ॥

२८४. गुणैर्दिग्व्याख्याता ॥ २४ ॥

गुणैः सर्वत्र विद्यमानपरत्वतत्प्रत्ययादिरूपैः गुणैः दिगपि महत्परिमाणवत्तया ज्ञापितैवेत्यर्थः ।

२८५. कारणे कालाख्या ॥ २५ ॥

सङ्कोचे प्रमाणाभावात् 'कारणे' इत्यस्य 'सर्वकार्यकारणे' इत्यर्थः । तस्मिन् काल इत्याख्येति पूर्वमेवोक्तम् । कार्याणि सर्वत्रोत्पद्यन्ते । अतः सर्वत्र कालो वर्तत इति सोऽपि विभुर्महांश्चेति सिद्धयति ।

स्वनिष्ठगुणवशादेव आकाशात्मनोः विभुत्वं सिद्धयति । परनिष्ठगुणवशात् दिक्कालयोः । अनेन विशेषेण एषां निरूपणे क्रमोल्लङ्घनम् । तदभावादिति विभवस्य तच्छब्देन परामर्शसौकर्याय मनसः मध्ये निवेशः ॥

इति कणादसूत्रवृत्तौ

सुगमायां

सप्तमेऽध्याये प्रथममाह्निकम्



अथ सप्तमेऽध्याये

द्वितीयमाह्निकम् ।

अथ सङ्ख्यानिरूपणे प्रसक्ते एकत्वस्य रूपादिभ्योऽर्थान्तरत्वं साधयति ?—

२८६. रूपरसगन्धस्पर्शव्यतिरेकादर्थान्तरमेकत्वम् ॥ १ ॥

यत्र एकत्वं वर्तते तत्र रूपादयो गुणा न सन्ति, यथा आकाशे । तेन तेभ्यो भिन्नमेकत्वम् । न हि तत्र विद्यमानं तत्राविद्यमानेन अभिन्नं भवेत् । व्यतिरेकः अभावः विना विद्यमानत्वं वा । अर्थान्तरं अन्यः पदार्थः ॥

२८७. तथा पृथक्त्वम् ॥ २ ॥

यथा एकत्वं रूपादिव्यतिरेकात् तेभ्योऽर्थान्तरं तथा पृथक्त्वमपि तत एव हेतोः तेभ्योऽर्थान्तरम् । तस्याप्याकाशे विद्यमानत्वात् । पृथिव्यादिभ्यः पृथगाकाश इति प्रतीतिव्यवहारसांवात् ॥

२८८. एकत्वैकपृथक्त्वयोरेकत्वैकपृथक्त्वाभावोऽणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातः ॥ ३ ॥

यथाऽणुत्वमहत्त्वयोः परिमाणयोः अद्रव्यत्वात् अणुत्वमहत्त्वरूपपरिमाणाभावः तथा एकत्वैकपृथक्त्वयोः एकत्वैकपृथक्त्वाभावो ज्ञातव्य इत्यर्थः ।

२८९. निस्सङ्ख्यत्वात् कर्मगुणानां सर्वैकत्वं न विद्यते ॥ ४ ॥

सर्वेषां द्रव्यगुणकर्मणां, त्रयाणामपि पदार्थानां, सम्बन्धि एकत्वं एकत्वरूपा सङ्ख्या न विद्यते नास्ति । एको घट इति व्यवहारहेतुः एकत्वं घटे विद्यते । तद्वत् एकं रूपं, एकं गमनं, इत्येवं मुख्यव्यवहारहेतुरेकत्वं रूपे वा गमने वा न विद्यत इत्यर्थः । कुत इति चेत् निस्सङ्ख्यत्वात् कर्मगुणानाम् । कर्मणां गुणानां च अद्रव्याणां गुणसामान्यशून्यत्वेन सङ्ख्यारहितत्वात् । एकत्वात्मकसङ्ख्याविशेषाभावः साध्यः । सङ्ख्यासामान्याभावो हेतुः । अस्य हेतुः अद्रव्यत्वम् ।

कतं तर्हि एकं रूपं एकं गमनमित्यादिर्व्यवहार इत्यत्राह—

२९०. भ्रान्तं तत् ॥ ५ ॥

तथा व्यवहारहेतुर्ज्ञानं भ्रान्तं भ्रम इत्यर्थः । एकत्वाभाववति एकत्वावगाहीति यावत् ॥

ननु कुतो भ्रम इत्युच्यते। स्वसजातीयरहितत्वमेव तत्र एकत्वमित्युपचर्यते। तेन औपचारिकोऽयं प्रयोग इति कुतो नोच्यते। अत्राह—

२६१. एकत्वाभावाद् भक्तिस्तु न विद्यते ॥ ६ ॥

तुकारः उक्ताक्षेपनिवर्तकः। भक्तिरुपचारः। सा न विद्यते। न सम्भवतीति यावत्। स्वसजातीयद्वितीयत्वं हि स्वस्वसजातीयवृत्तिद्वित्वसङ्ख्यापूरकत्वम्। द्वित्वं च स्ववृत्ति यदेकत्वं यच्च स्वसजीयवृत्ति एकत्वं तदुभयबुद्धिरूपापेक्षाबुद्धिजन्यः सङ्ख्याविशेष इति वाच्यम्। न च वक्तुं शक्यते। स्वस्मिन् वा स्वजातीये रूपान्तरे वा एकत्वाभावात्। अतो नात्र उपचारः। अपि तु भ्रम एव। ननु आश्रयद्रव्यगतमेकत्वं तत्र आरोप्य एकत्वव्यवहार इति चेत् तर्हि आहार्यभ्रमोऽयं भवति। सर्वथा एकं रूपमित्यादिव्यवहारस्य आहार्योऽनाहार्यो वा भ्रम एव मूलम्। अथात्र एकपदस्य एकद्रव्यवृत्तित्वे लक्षणेति चेत् इष्टमेवैतत्। अयं कर्मगुणानामेकत्वनिषेधः एकपृथक्त्वनिषेधस्याप्युपलक्षकः ॥

एवं कर्मणां गुणानां च एकत्वैकपृथक्त्वयोरभाव उक्तः। अथ द्रव्य एव क्वचित् ते न स्त इत्याह—

२६२. कार्यकारणयोरेकत्वैकपृथक्त्वाभावादेकत्वैकपृथक्त्वं न विद्यते ॥ ७ ॥

कार्यकारणयोः घटकपालयोः पटतन्त्वोः एवमन्ययोश्च एकत्वैकपृथक्त्वं एतदुभयमित्यर्थः। न विद्यते नास्ति। कुतः। एकत्वैकपृथक्त्वाभावात्। एकत्वं च एकपृथक्त्वं च अनयोः समाहारः एकत्वैकपृथक्त्वम्। तस्याभावात्। परस्परं भिन्नत्वादित्यर्थः। समवायिकारणात् कार्यं हि भिन्नम्। न च मिथो भिन्नयोः द्वयोः घटपटयोरिव एकत्वं वा एकपृथक्त्वं वा सम्भवतीति। यद्यपि भेदप्रतिपादनतात्पर्येण एकत्वाभावमात्रस्य एकपृथक्त्वाभावमात्रस्य वा उक्तिः पर्याप्ता तथाऽपि एकत्वाभावस्येव एकपृथक्त्वाभावस्यापि भेदव्याप्यत्वेन तदुपस्थापनक्षमत्वव्यञ्जनाय तस्यापि ग्रहणमिति ज्ञेयम् ॥

२६३. एतदनित्ययोर्व्याख्यातम् ॥८॥

अनित्ययोः कार्यकारणयोः विद्यमानं एतत् एकत्वैकपृथक्त्वं व्याख्यातं अनित्यवृत्तिपरिमाणवत् अनित्यतया ज्ञेयमित्यर्थः। नित्यवर्ति नित्यमित्यपि ज्ञापितप्रायम्।

एकत्वनिरूपणेन अनेकैकत्वबुद्धिरूपापेक्षाबुद्धिजानि द्वित्वादीन्यपि सङ्ख्यान्तराणि निरूपितानि भवन्ति। एवमेकपृथक्त्वनिरूपणेन द्विपृथक्त्वादीन्यपि। एकत्व-

समानाधिकरणं पृथक्त्वम् एकपृथक्त्वम्। द्वित्वपर्याप्त्यधिकरणपर्याप्तं पृथक्त्वं द्विपृथक्त्वम् एवं त्रिपृथक्त्वादिकमपि द्रष्टव्यम् । इत्थं पृथक्त्वभेदानां तत्समानाधिकरणसङ्ख्यायाः भेदाधीनत्वात् अस्ति सङ्ख्यायाः विशेषतः पृथक्त्वेन सम्बन्ध इति कृत्वैव उद्देशक्रमातिलङ्घनेन परिमाणनिरूपणानन्तरं अस्मिन् आह्निके आदौ सङ्ख्यापृथक्त्वयोः सह निरूपणमिति विभाव्यम् । अथ उद्देश एवानेन क्रमेण कुतो न कृत इति चेत्, उच्यते । पृथिव्यादिवाय्वन्तानां महाभूतानां प्रत्यक्षाः रूपादयो गुणाः प्रथमं निर्दिश्यन्ते । ततः "तदाश्रयभूतानि महाभूतानि चत्वारि । पञ्चमं आकाशात्मकं महाभूतं येनानुमातव्यं स शब्द इह न निर्देष्टव्यः ।" इत्यादिपर्यालोचनवशेन सङ्ख्यायाः उपस्थितत्वात् तेभ्यः परमस्या निर्देशः । एतद्वत् द्रव्यपरिच्छेदकत्वात् अनन्तरं परिमाणनिर्देशः । उक्तरीत्या सङ्ख्यया विशेषतः सम्बद्धस्य पृथक्त्वस्य ततः परं निर्देश इति ॥

अथ क्रमप्राप्तौ संयोगविभागौ निरूपणीयौ । तत्र संयुक्तव्यवहारहेतुर्गुणः संयोग इति लक्षणस्य सुगमत्वात् तस्य विभागं दर्शयति—

२९४. अन्यतरकर्मज उभयकर्मजः संयोगजश्च संयोगः ॥९॥

पर्वतस्य श्येनसंयोगः अन्यतरकर्मजः । मेषयोः मल्लयोर्वा मिथः संयोगः उभयकर्मजः । हस्तपुस्तकसंयोगात् कायपुस्तकसंयोगः तृतीयः। एवं त्रिविधः संयोगः ॥

विभागोऽपि त्रिविध इति ज्ञापयन्नाह—

२९५. एतेन विभागो व्याख्यातः ॥१०॥

एतेन संयोगविभाजनेन विभागोऽपि तद्वदेव त्रिविधतया ज्ञापितः । तत्तुल्ययोगक्षेमत्वादिति भावः । पर्वतात् श्येनस्य विभागः अन्यतरकर्मजः। मेषयोः मल्लयोर्वा मिथो विभागः उभयकर्मजः । हस्तपुस्तकविभागात् कायपुस्तकविभागस्तृतीय इति ॥

संयोगविभागौ यत्र न स्तः तान् पदार्थान् आह—

२९६. संयोगविभागयोः संयोगविभागाभावोऽणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातः ॥११॥

यथा अणुत्वमहत्त्वे स्वयमणुत्वमहत्त्वरूपगुणवती न भवतः तथा संयोगविभागौ संयोगविभागरूपगुणवन्तौ न भवत इति ज्ञेयमिति भावः ॥

२९७. कर्मभिः कर्माणि गुणैर्गुणाः अणुत्वमहत्त्वाभ्यामिति ॥१२॥

कर्मभिः कर्माणि निर्गुणतया व्याख्यातानि । गुणैर्गुणाः तथा व्याख्याताः । अणुत्वमहत्त्वाभ्यां कर्मगुणाश्च व्याख्याता इति पूर्ववद्योज्यम् । एतद्ज्ञापनाय इति-कारः । संयोगविभागाभाववत्तया व्याख्याता इति विशेषः ।

इत्थं संयोगविभागयोः, गुणान्तरेषु, कर्मसु च संयोगविभागौ न स्त इत्युक्तम् । अथ कार्यकारणद्रव्ययोरपि नास्तीत्याह—

२९८. युतसिद्ध्यभावात् कार्यकारणयोः संयोगविभागौ न विद्येते ॥१३॥

घटकपालतन्तुपटादिरूपयोः कार्यकारणद्रव्ययोः संयोगविभागौ न स्तः । कुतः । युतसिद्ध्यभावात् । युते अमिश्रे परस्परं सम्बन्धरहिते । तयोः सिद्धिः स्थितिः विद्यमानता । तस्या अभावात् । परस्परं सम्बन्धं विना पृथक् स्थितयोर्द्रव्ययोः पश्चा-ज्जायमानः सम्बन्धः संयोगः । न च समवायिकारणतत्कार्यभूते द्रव्ये प्रथमं पृथक् स्थिते पश्चात् मिथः संबद्धे यथा घटतदन्तर्वर्तिजले । अतः पूर्वं पृथक् स्थित्यभावात् न तयोः संयोगः सम्बन्धः। यद्वा युते मिश्रे, प्रथमं पृथक् स्थिते पश्चात् सम्बद्धे तयोः सिद्धिः तदभावात् ।

कार्यकारणे मिथः सम्बद्धे स्तः । न च ते पूर्वं पृथक् स्थिते पश्चादेवं सम्बद्धे । अतो युतसिद्ध्यभावात् न तयोः संयोगः सम्बन्धः । अपि तु अन्य एव । यु मिश्रणा-मिश्रणयोरिति धातुः । तत्रामिश्रणार्थकत्वे विद्यमानस्य सम्बन्धस्य पृथक् स्थितिपूर्वं-कत्वाभावादित्यर्थः । स प्रथममुक्तः । मिश्रणार्थकत्वे कार्यकारणयोः पृथक् स्थिति-पूर्वकसम्बन्धाभावादित्यर्थः । सः अनन्तरमुक्तः ॥

अथ शब्दार्थयोरपि संयोगो नास्तीति साधयन् प्रथमं हेतुनाह—

२९९. गुणत्वात् ॥१४॥

शब्दो हि गुणः । न च तस्य केनचिदन्येन संयोगः सम्भवति । गुणे गुणानङ्गी-कारात् ॥

३००. गुणोऽपि विभाव्यते ॥१५॥

यथा वाचकः शब्दः तथा अर्थोऽपि केषाञ्चित् शब्दानां वाच्यः गुणः विभाव्यते प्रतीयते । न च गुणयोः मिथः संयोगः सम्भवति । द्रव्यवत् गुणोऽपि शब्देन बोध्यते ।

न च तत्र संयोगः सम्भवतीति सूत्रार्थः ।

३०१. निष्क्रियत्वात् ॥१६॥

संयोगः क्रियाजन्यः । शब्दस्तु गुणः निष्क्रियः । अतः शब्दनिष्ठक्रियया तावत् संयोगो न जन्यते । भूतले घटोऽस्तीत्युक्ते घटप्रतीतिर्जायते । न तत्र घटे काचन क्रियाऽस्ति या संयोगं जनयेत् । गुणादिषु वाच्येषु क्रिया नास्तीति तु स्थितमेव । तथा च क्रियारूपकारणाभावादपि शब्दार्थयोर्न संयोगः ॥

३०२. असति नास्तीति च प्रयोगात् ॥१७॥

घटे असति अविद्यमाने "घटो नास्ति" इति व्यवहारो भवति । न च शब्दस्य अविद्यमानेन पदार्थेन संयोगः सम्भाव्यते ॥

एतैर्हेतुभि. साध्यां प्रतिज्ञामाह—

३०३. शब्दार्थावसम्बद्धौ ॥१८॥

शब्दः वाचकः अर्थश्च वाच्यः असम्बद्धौ मिथः संयोगसम्बन्धरहितौ ॥

समवायसम्बन्धोऽपि तयोर्नास्तीत्याह—

३०४. संयोगिनो दण्डात् समवायिनो विशेषाच्च ॥१९॥

दण्डस्य पृथक् स्थितस्य पश्चात् पुरुषेण संयोगो भवति पुरुषवर्तिना क्रियाविशेषेण । न चैवं शब्दवर्ती अर्थवर्ती वा क्रियाविशेषो वा तज्जनितः संयोगो वा तयोरस्ति । तस्मात् संयोगिनो दण्डात् अस्ति विशेषः शब्दस्यार्थस्य च । अतस्तयोः संयोगो नास्तीति स्थितमेव । तद्वत् समवायिनो दण्डादपि अस्ति तयोर्विशेषः । स्वावयवेषु समवायी दण्डः । तेन "एषु अवयवेषु अयं दण्डो वर्तते" इति प्रतीतिर्भवति । न ह्येवं "आधाराधेयभावाधीना शब्दे अर्थो वर्तत इति वा, अर्थे शब्दो वर्तत इति वा प्रतीतिर्भवति । अयं शब्दार्थयोः समवायिनो दण्डाद् विशेषः । अस्माद् विशेषात् समवायश्च तयोः सम्बन्धो नास्तीत्यवधार्यते ॥

कस्तर्हि तयोः सम्बन्धः । न ह्यसति कस्मिंश्चित् सम्बन्धे अस्य शब्दस्य अयमर्थ इति नियम उपपद्यत इत्यत्राह—

३०५. सामयिकः शब्दादार्थप्रत्ययः ॥२०॥

समयः सङ्केतः । अस्मिन् शब्दे उच्चरिते अयमर्थोऽवगन्तव्य इत्येवं रूपः ।

तस्मादागतः तद्ज्ञानादुत्पद्यते नियतस्यार्थस्य बोधः। चिरन्तनोऽद्यतनो वा सङ्केत एव शब्दार्थयोः सम्बन्ध इति भावः ।।

संयोगविभागनिरूपणं वृत्तम् । अथ क्रमप्राप्तं परत्वापरत्वनिरूपणं क्रियते—

३०६. एकदिक्काभ्यामेककालाभ्यां सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यां परमपरञ्च ।।२१।।

एका दिक् ययोः ते एकदिक्के । ताभ्यां सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यां वस्तुभ्यां परमपरं च वस्तु ज्ञेयम् । एकस्यां दिशि विद्यमानयोर्वस्तुनोर्मध्ये यत् विप्रकृष्टं दूरे स्थितं तेन परं परत्वगुणविशिष्टं वस्तु ज्ञेयम् । यत् सन्निकृष्टं तेन अपरं अपरत्वगुण-विशिष्टं वस्तु ज्ञेयम् । विप्रकृष्टे वस्तुनि परत्वं सन्निकृष्टे अपरत्वं च वर्तत इति ज्ञेयमिति भावः । परमपरं चेत्यत्र सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यामित्यस्य यथासङ्ख्यान्वयो न विवक्षितः । अपितु "अव्यक्तव्यक्तरूपाय स्थूलसूक्ष्मात्मने नमः" इत्यत्रेव प्रातिलोम्ये-नान्वयः । इमे दैशिकपरत्वापरत्वे । अथ कालिकपरत्वापरत्वे । एककालाभ्यां सन्निकृष्ट-विप्रकृष्टाभ्यां परमपरं च ज्ञेयमिति । एककालवर्तिनी द्वे शरीरे । तत्र एकं दीर्घकालात् पूर्वं जातम् । तत् परम् । तदपेक्षया अल्पकालात् पूर्वं जातमपरम् । दूरदेशसन्निहितदेश-वर्तिनोः द्वयोः परस्परं दैशिकपरत्वापरत्वे । पूर्वकालानन्तरकालजातयोः मिथः कालिकपरत्वापरत्वे ।

ननु संयुक्तसंयोगपरम्पराया अल्पत्वं दैशिकः सन्निकर्षः । तस्या बहुत्वं विप्र-कर्षः । एवं कालावच्छेदकक्रियापरम्पराबहुत्वं कालिकः विप्रकर्षः । तदल्पत्वं सन्नि-कर्षः । उभयविधोऽप्ययं विप्रकर्ष एव वस्तुनः परत्वम् । सन्निकर्ष एव च अपरत्वम् । न तु तदतिरिक्तौ गुणौ । न वा तत्र दिक्कालयोः कारणत्वम् । इति चेदत्राह—

३०७. कारणपरत्वात् कारणापरत्वाच्च परत्वापरत्वे ।। २२ ।।

न तावत् सन्निकर्षविप्रकर्षावेव परत्वापरत्वे । सन्निकर्षस्य व्यवधायकाल्पत्व-रूपतया, विप्रकर्षस्य व्यवधायकबहुत्वरूपतया च सखण्डपदार्थत्वात् परत्वापरत्वयोश्च अखण्डरूपत्वात् । परं विप्रकृष्टं अपरं सन्निकृष्टं, इति विवरणेऽपि गन्धवती पृथिवीत्यत्र गन्धवत्त्वपृथिवीत्वयोरिवात्यन्तं भेदात् । एतद्ज्ञापनायैव पूर्वं "सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यां परमपरं च" इति विभक्तिभेदेन निर्देशः । तत्र एकस्यैव वस्तुनः आपेक्षिकपरत्वापर-त्वयोः प्रतीत्या अनयोरपेक्षाबुद्धिजन्यत्वं, अत एवानित्यत्वं च सिद्धम् । तत्र अभिमता महती अल्पा वा कालावच्छेदकक्रियापरम्परा परमपरमिति प्रतीयमाने वस्तुनि न

वर्तते । तेन कथं सा तत्र परत्वं अपरत्वं वा जनयेदिति शङ्कायां सर्वाधारे काले अपेक्षा-बुद्धिसहिता सा परत्वापरत्वे जनयति, परापरकालसंयोगश्च वस्तुनि परत्वमपरत्वं च जनयतीति सिद्धं कालस्य कारणत्वम् । एवं दिशि विद्यमाना संयुक्तसंयोगपरम्परा अपेक्षा-बुद्धिसहिता तस्यां परत्वमपरत्वं च जनयति । परापरदिक्संयोगश्च वस्तुगतं परत्वम-परत्वं च जनयतीति ॥

३०८. परत्वापरत्वयोः परत्वापरत्वाभावोऽणुमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातः ॥ २३ ॥

यथाऽणुत्वमहत्त्वयोः अणुत्वमहत्त्वाभावः, अद्रव्यत्वात्, तथा परत्वापरत्वयोः परत्वापरत्वाभावः । । अद्रव्यत्वस्य तुल्यत्वात् ॥

३०९. कर्मभिः कर्माणि ॥ २४ ॥

कर्मभिरद्रव्यैः कर्माणि गुणरहिततया अत एव परत्वापरत्वरहिततया व्याख्याताः ।

३१०. गुणैर्गुणाः ॥ २५ ॥

गुणैरद्रव्यैः गुणाः गुणरहिततया अत एव परत्वापरत्वरहिततया व्याख्याताः । अत्र प्राक्तनरीतिमनुसृत्य "अणुत्वमहत्त्वाभ्यां कर्मगुणाश्च व्याख्याताः" इत्यप्यनुसन्धेयं प्रतीमः ।

बाह्यगुणनिरूपणं वृत्तम् । अथात्मगुणनिरूपणं अनन्तरेऽध्याये करिष्यति । अत्र तु प्रसङ्गात् षट्पदार्थ्यां निरूपणाय अवशिष्टं अन्तिमं समवायं निरूपयन् प्रथमं तस्य प्रमाणं लक्षणं च दर्शयति—

३११. इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः स समवायः ॥ २६ ॥

इह अस्मिन् वस्तुनि इदं एतद् वस्तु वर्तते, इति इत्येवंरूपः प्रत्ययः यतः यस्मात् सम्बन्धाद् भवति स सम्बन्धः समवायः समवायशब्दवाच्यः । नियामकं सम्बन्धविशेषं विना इहेदमिति नियतः प्रत्ययो न भवितुमर्हति । अतः एत-त्प्रत्ययलिङ्गकमनुमानं समवाये प्रमाणम् । आधाराधेयभावहेतुभूतसम्बन्धत्वं तस्य लक्षणमिति भावः । न च भूतले घट इति प्रत्ययहेतौ संयोगे अतिव्याप्तिरिति शङ्क्यम् । आधाराधेयभावाव्यभिचारिसम्बन्धत्वस्य लक्षणत्वात् । समानाधिकरणयो-र्मिथः संयुक्तयोरपि घटयोः आकाशघटयोश्च आधाराधेयभावविरहेण संयोगस्य तद्व्यभि-चारित्वात् । अवयवेषु अवयवी, द्रव्ये गुणः कर्म च, द्रव्यगुणकर्मसु सामान्यम्, नित्य-

द्रव्येषु विशेषः, इति यत्र यत्र समवायः तत्र तत्र आधाराधेयभावस्य सत्त्वात् । न च कालिकसम्बन्धेऽतिव्याप्तिः । तद्भिन्नत्वस्यापि लक्षणे निवेशनात् । इहेदमिति प्रत्ययस्य बाह्यवस्तुविषयतया बाह्यगुणनिरूपणानुपदं समवायनिरूपणमिति ज्ञेयम् ।

पूर्वं कार्यकारणभूतयोर्द्रव्ययोः संयोगो नास्तीत्युक्तम् । कस्तर्हि तयोः सम्बन्ध इति जिज्ञासाशमनाय इह कार्यकारणयोरित्युच्यते । न तु इतरव्यवच्छेदाय । "इहेदमिति यतः स समवायः" इत्येतावतैव लक्षणसिद्धेः कार्यकारणयोरित्यस्य तद्घटकत्वायोगात् ॥

इत्थं इहेदमिति प्रत्ययनिर्वाहकतया समवायं प्रसाध्य तस्य द्रव्यादिभ्योऽतिरिक्तपदार्थत्वं साधयन्नाह—

३१२. द्रव्यत्वगुणत्वप्रतिषेधो भावेन व्याख्यातः ॥ २७ ॥

तस्येत्यध्याहारः । तस्य समवायस्य द्रव्यत्वप्रतिषेधः द्रव्यत्वाभावः, द्रव्यपदार्थे अनन्तर्भाव इति यावत् । गुणत्वप्रतिषेधः गुणत्वाभावः, गुणेष्वनन्तर्भाव इति यावत्, भावेन सत्तासामान्येन व्याख्यातः ज्ञापितो भवति । यथा गुणसामान्यशून्यत्वात् कस्यचित् कार्यस्य समवायिकारणत्वाभावाच्च सत्ता न द्रव्यं तथा तत एव हेतोः समवायो न द्रव्यम् । यथा गुणकर्मसु च भावात् सत्ता न गुणः तथा समवायोऽपि गुणकर्मानुबन्धित्वान्न गुणः । चलनात्मककर्मत्वाभावस्य स्पष्टत्वात् तत्प्रतिषेध इह न कण्ठोक्तः । आधाराधेयभावनिर्वाहकतया सिद्ध्यन् समवायः आधेयभूताभ्यां सामान्यविशेषाभ्यामतिरिक्ततयैव सिद्ध्यतीति तद्व्यतिरेकाभिधानमपि नापेक्षितम् । अतः द्रव्यादिभ्यः पञ्चभ्यः पदार्थेभ्योऽतिरिक्तः समवाय इति भावः ॥

समवायस्य एकत्वं साधयति—

३१३. तत्त्वं भावेन ॥ २८ ॥

तस्य तत्त्वं एकत्वं, भावेन सत्तासामान्येन व्याख्यातं ज्ञापितं भवति । इहेदमिति लिङ्गाविशेषाद्विशेषलिङ्गाभावाच्च एकः समवाय इति भावः ॥

इति

कणादसूत्रवृत्तौ सुगमायां

सप्तमेऽध्याये द्वितीयं

आह्निकम्

———

अथाष्टमेऽध्याये

प्रथममाह्निकम्

परत्वापरत्वनिरूपणानन्तरं क्रमप्राप्तं बुद्धिनिरूपणमारभते । बुद्धिर्ज्ञानमिति पर्यायौ ।

३१४. द्रव्येषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥ १ ॥

द्रव्येषु द्रव्यनिरूपणपरेषु द्वितीयतृतीयचतुर्थेषु अध्यायेषु तदुपयोगितया रूपरसादिकमिव ज्ञानमपि केनचिदाकारेण निरूपितमिति स्मारयत्यनेन सूत्रेण । "आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षात् यन्निष्पद्यते तदन्यत्" इति आत्मादिव्यतिरिक्तो ज्ञानरूपो गुणोऽस्तीति निरूपितमिति भावः । उपरि विशेषकथनाय इदं स्मारणम् । इह ज्ञानं प्रत्यक्षरूपम् ।

३१५. तत्रात्मा मनश्चाप्रत्यक्षे ॥ २ ॥

तत्र आत्मेन्द्रियघटादिसन्निकर्षात् निष्पद्यमाने ज्ञाने आत्मा न प्रत्यक्षः न विषयः । मनश्च न प्रत्यक्षम् । यथा मनोऽन्यद्वा करणं न प्रत्यक्षं तथा कर्ताऽऽत्माऽपि न प्रत्यक्ष इति भावः । केचिद् घटादिज्ञाने आत्मनोऽपि विषयत्वमाहुः घटमहं जानामीति । तन्निराकरणमिह क्रियते । तत्रात्मनो विषयत्वे न किमपि प्रमाणम् । अयं घट इत्येव प्रत्यक्षाभिलापादिति सूत्रकारो मन्यते । एतेन ज्ञानं स्वयमपि तत्र न विषय इत्यप्यस्य मतमिति ज्ञेयम् । सूत्रद्वयमिदं प्रकारान्तरेणापि व्याख्यातुमुचितमिति भाति ।

३१४. द्रव्येषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥

द्रव्येष्विति विषयसप्तमी । द्रव्यविषयकं ज्ञानं निरूपितम् । द्रव्यविषयकं ज्ञानं अनेन कारणेन उत्पद्यत इति तदभावे नोत्पद्यत इति निरूपितमिति भावः । पृथिव्यप्तेजस्सु "महत्यनेकद्रव्यवत्त्वाद्रूपाच्चोपलब्धिः । अद्रव्यद्रव्यत्वात्परमाणावनुपलब्धिः" इत्युक्तम् । वायौ "रूपसंस्काराभावादनुपलब्धिः" इति च । अनेन आकाशकालदिशामप्यनुपलब्धिर्व्यञ्जिता ।

३१५. तत्रात्मा मनश्चाप्रत्यक्षे ॥

तत्र तेषु द्रव्येषु वाय्वाकाशकालदिश इव आत्ममनसो अपि अप्रत्यक्षे । रूप-

राहित्यस्य तुल्यत्वात् । ननु ज्ञायत एवेदम् । किमर्था कण्ठोक्तिरिति चेत् आत्मनोऽहम्प्रत्ययविषयत्वं पूर्वमुक्तम् । तेन घटपटादिवत् परकीयबाह्यप्रत्यक्षविषयत्वं मा शङ्कीत्येवमर्थं आत्मनोऽप्रत्यक्षत्वमत्रोच्यते । नवद्रव्यप्रत्यक्षाप्रत्यक्षप्रकरणावसानव्यञ्जनाय नवसु चरमस्य मनसोऽप्यप्रत्यक्षत्वमुच्यत इति विभावनीयम् ।

३१६. ज्ञाननिर्देशे ज्ञाननिष्पत्तिविधिरुक्तः ॥३॥

ज्ञानस्य निर्देशे द्रव्यविशेषसाधनाय अभिधाने क्रियमाणे ज्ञानस्य तस्य निष्पत्तेः विधिः प्रकारः उक्तः प्रतिपादितः । "आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षात् यन्निष्पद्यते तदन्यत्" इति, "आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिङ्गम्" इति च आत्ममनस्साधनाय ज्ञाननिर्देशः कृतः । तत्र आत्मा इन्द्रियैः संयुज्यते । इन्द्रियाणि अर्थैः संयुज्यन्ते । ततो ज्ञानं उत्पद्यत इति ज्ञानोत्पत्तिप्रकार उक्तो भवतीति भावः । मनःसिद्धौ इन्द्रियशब्देन मनसोऽपि ग्रहणात् आत्मा मनसा, मनश्चक्षुरादिना, चक्षुरादिकं घटादिनेति सुग्रहमेव । इत्थं ज्ञानसामान्यस्य कारणमुक्तं स्मारितम् । अथ ज्ञानविशेषाणां विशेषकारणान्युच्यन्ते ॥

३१७. गुणकर्मसु सन्निकृष्टेषु ज्ञाननिष्पत्तेर्द्रव्यं कारणम् ॥४॥

गुणस्य कर्मणो वा प्रत्यक्षरूपे ज्ञाने द्रव्यं स्वरूपतः कारणम् । कस्मात् । सन्निकर्षे सति हि प्रत्यक्षम् । गुणकर्मणोः प्रत्यक्षे च संयुक्तसमवायः सन्निकर्षः । द्रव्ये सत्येव इन्द्रियसंयुक्ते तस्मिन् समवाय इत्ययं सन्निकर्षः सम्पन्नो भवेदिति । द्रव्यप्रत्यक्षे द्रव्यस्य साक्षादेव कारणत्वं न वक्तव्यमिति द्रव्यं विहाय गुणकर्ममात्रग्रहणम् ॥

३१८. सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाभावात् तत एव ज्ञानम् ॥५॥

गुणकर्मानन्तरपदार्थस्य सामान्यस्यापि प्रत्यक्षे पूर्ववद् द्रव्यं कारणमेव । अथापि तद्विशेष्यकज्ञानस्य स्वरसतोऽनुदयात् तदनुक्त्वा तत्प्रकारकप्रत्यक्षमनन्तरसूत्रे वक्ष्यन् तस्य प्रकारान्तरविशिष्टतया प्रतीतिर्नास्तीत्याह । सामान्यस्य विशेषस्य सामान्यविशेषस्य वा प्रत्यक्षं तत एव तस्मादेव सामान्यात् विशेषात् सामान्यविशेषाद्वा भवति, न तु सामान्यान्तरात् सामान्यविशेषान्तराद्वा । कुतः । सामान्यान्तरादेरभावात् ।

सामान्यविशेषप्रत्यक्षे सामान्यविशेषाः स्वयमेव कारणम् । नान्येऽपि सामान्यविशेषाः । तदभावात् । सामान्यविशेषाः स्वरूपेणैव प्रत्यक्षे प्रकाशन्ते । न धर्मान्तरविशिष्टतयेति भावः ।

३१९. सामान्यविशेषापेक्षं द्रव्यगुणकर्मसु ॥६॥

ज्ञानमित्यनुवर्तते । द्रव्यगुणकर्मविषयकं ज्ञानं सामान्यविशेषसापेक्षम् । तत्कारणकमित्यर्थः । द्रव्यगुणकर्मप्रत्यक्षे विशेषणतया सामान्यादिकं भाति । अतः इदं तत्र कारणमिति भावः । अयं घटः सन्निति प्रत्यक्षे सत्ताविशिष्टतया घटः प्रकाशते । सत्ता तु स्वरूपेण । न धर्मान्तरविशिष्टतया । अतः सत्ताज्ञानं सामान्यादिनिरपेक्षम् । तदेव तु घटज्ञानं भवत् सत्तारूपसामान्यसापेक्षम् । अयं घट इति प्रत्यक्षे घटत्वरूपो विशेषः स्वरूपेण, घटव्यक्तिः घटत्वरूपविशेषवत्तया च प्रकाशेते । इदं द्रव्यं इदं पृथिवीत्यत्र द्रव्यत्वपृथिवीत्वे सामान्यविशेषौ स्वरूपेण प्रकाशेते । द्रव्यव्यक्तिविशेषस्तु तद्वत्तया । एवं द्रव्ये ज्ञानं सामान्यविशेषापेक्षम् । एवं गुणे कर्मणि च बोद्धव्यम् ।

३२०. द्रव्ये द्रव्यगुणकर्मापेक्षम् ॥७॥

द्रव्ये ज्ञानं द्रव्यगुणकर्माण्यपेक्ष्य भवति । अयं पुरुषो दण्डीति प्रत्यक्षे दण्डरूपद्रव्यापेक्षम् । स्थूलः नीलः इत्यादिप्रत्यक्षे गुणापेक्षम् । गच्छति पचतीति प्रत्यक्षे कर्मापेक्षम् ।

द्रव्यगुणकर्मणां त्रयाणामपि सामान्यविशेषापेक्षज्ञानत्वं साधर्म्यं पूर्वसूत्रे उक्तम् । अथ द्रव्यस्य गुणकर्मणोश्च वैधर्म्यं ज्ञापयन् अत्र द्रव्यज्ञानस्य द्रव्यगुणकर्मापेक्षत्वमाह । गुणकर्मज्ञानस्येदं नास्तीत्यर्थसिद्धम् ।

३२१. गुणकर्मसु गुणकर्माभावाद् गुणकर्मापेक्षं न विद्यते ॥८॥

गुणेषु कर्मसु च ज्ञानं गुणकर्मापेक्षं प्रकारतया गुणान्तरक्रियान्तरे अपेक्षमाणं नास्ति । कुतः । गुणे गुणो वा कर्म वा नास्ति । एवं कर्मण्यपि गुणो वा कर्म वा नास्ति । इदं पूर्वमेवोक्तम् । अतः गुणकर्मप्रकारकं गुणकर्मप्रत्यक्षं नास्तीत्यर्थः । पूर्वसूत्र एव गुणकर्मणोः ज्ञानस्य द्रव्यगुणकर्मसापेक्षत्वविरहो ज्ञापितः । तथाऽपि गुणकर्मणोः द्रव्याश्रयत्वाभावस्य सुप्रसिद्धत्वात् तज्ज्ञानस्य गुणो द्रव्यवान् इत्याद्याकारत्वं न सम्भवतीति न वक्तव्यम् । चतुर्विंशतिर्गुणाः, रूपमुत्पद्यते, पञ्च कर्माणि, कर्मानुवर्तते इत्यादिरीत्या गुणकर्माश्रयत्वस्य तु व्यवहारबाहुल्यात् प्रकारतया तदवगाहि प्रत्यक्षं गुणकर्मणोर्भवितुमर्हतीति अस्ति भ्रमस्यावकाशः । अत इह स्पष्टोक्तिरिति ज्ञेयम् ॥

३२२. समवायिनः श्वैत्यात् श्वैत्यबुद्धेश्च श्वेते बुद्धिः । ते कार्यकारणभूते ॥९॥

द्रव्ये समवैति समवायसम्बन्धेन वर्तते इति समवायि । तस्मात् श्वैत्यात् विषयभूतात् श्वेतरूपात्, श्वैत्यबुद्धेश्च तद्विषयकज्ञानाच्च विशेषणज्ञानरूपात् श्वेते द्रव्ये बुद्धिर्भवति अयं श्वेत इति । पूर्वं प्रत्यक्षस्य तत्तत्सापेक्षत्वमुक्तम् । तत्र सापेक्षत्वं नाम किमिति चेत् तदिह विव्रियते । अश्वे श्वेतरूपं वर्तते । संयुक्तसमवायात् सन्निकर्षात् तस्य बुद्धिः ज्ञानं प्रत्याक्षात्मकं जायते । ततः "अश्वः श्वेत" इति विशिष्टप्रत्यक्षं जायते । ते या प्रथममुत्पन्ना श्वैत्यबुद्धिः या च पश्चादुत्पन्ना श्वेते श्वैत्यवति द्रव्ये बुद्धिः, इमे उभे मिथः कार्यकारणभूते । कारणं च कार्यं च कार्यकारणे । अल्पाच्तरत्वात् कार्यशब्दस्य पूर्वनिपातः । पूर्वोत्पन्ना श्वैत्यबुद्धिः कारणम् । अनन्तरोत्पन्ना श्वेतद्रव्यबुद्धिः तस्य कारणस्य कार्यम् । गुणसापेक्षमित्युक्तं "गुणात् सन्निकृष्टात् विषयभूतात् तस्य ज्ञानं जायते । तस्मात् विशेषणज्ञानात् कारणभूतात् तद्गुणवद्द्रव्यज्ञानात्मकं विशिष्टज्ञानं कार्यभूतं जायते" इति कारणभूतविशेषणज्ञानद्वारा तदपेक्षं भवतीति प्रतिपत्तव्यमिति भावः । श्वैत्यस्य स्वज्ञानद्वारा विशिष्टज्ञानं प्रति कारणत्वेऽपि विषयतया साक्षादपि कारणत्वमस्तीति श्वैत्यात् श्वैत्यबुद्धेश्चेति तुल्यवत् कारणत्वोक्तिरविरुद्धा ।

कारणभूतं विशेषणज्ञानं निर्विकल्पकमाहुः । अन्यत्र सविकल्पकम् ॥

३२३. द्रव्येष्वनितरेतरकारणाः ॥१०॥

बुद्धिरिति अनुषज्य बहुवचनान्ततया विपरिणमयितव्यम् । द्रव्येषु द्रव्यविषया बुद्धयः इतरेतरकारणा न भवन्ति । अयं घट इति बुद्धिः इदानीं जायते । अन्यदा घट इति । पुनरन्यदा स्तम्भ इति । आसां बुद्धीनां स्वतन्त्रत्वात् अन्योन्यकारणकत्वं न भवति । एका बुद्धिरितरस्याः कारणं न भवतीत्यर्थः । आसां बुद्धीनां मध्ये कार्यकारणभावो नास्तीति यावत् । यद्यपि दण्डदण्डिबुद्ध्योः तन्तुपटवद्बुद्ध्योश्च अस्ति कार्यकारणभावः तथाऽपि द्रव्यबुद्धयः सर्वाः द्रव्यान्तरबुद्धिकारणा न भवन्तीति नात्र विवक्षितम् । अपि तु द्रव्येषु केषाञ्चन बुद्धिः द्रव्यान्तरबुद्धिकारणा न भवति । यथा अयं घट इति बुद्धिः पटबुद्धिं नापेक्षत इति । एवंविधा न भवति श्वैत्यरूपगुणवति द्रव्ये बुद्धिः । श्वैत्यबुद्धिकारणकत्वादिति पूर्वोक्तस्यार्थस्य व्यतिरेकदृष्टान्तप्रदर्शनपरमिदं सूत्रम् । घटोऽयं नीलो महानिति गुणद्वयबुद्ध्योरपि मिथः कार्यकारणभावाभावात् ते अन्यत्र निदर्शनतामर्हतः ॥

३२४. कारणायौगपद्यात् कारणक्रमाच्च घटपटादिबुद्धीनां क्रमो न हेतुफलभावात् ॥११॥

यत्र कार्यकारणभावः तत्र पौर्वापर्यरूपः क्रमः नियमेन भवति। द्रव्यबुद्धीनां कार्यकारणभावो नास्तीत्युक्तम्। तेन क्रमोऽपि नास्तीति न मन्तव्यम्। अस्त्येव क्रमः। युगपदनेकबुद्ध्यसम्भवात्। कुतोऽयमिति चेत् कारणायौगपद्यात्। यदा घटपटौ समानाधिकरणौ भवतः तदा बुद्धिकारणस्य सन्निकर्षस्य उभयत्र युगपद् भवनात् समूहालम्बना एका बुद्धिर्भवतीति न तत्र क्रमस्य अस्ति प्रसङ्गः। घटपटयोर्व्यधिकरणतया भिन्नकालतया वा सन्निकर्षस्य अयुगपद्भावे तु तज्जन्ययोर्बुद्ध्योः क्रमोऽवश्यम्भावी। तत्र क्रमनियामकं किमिति चेत् कारणक्रमः। यत्र सन्निकर्षः प्रथमं जायते घटे पटे वा तज्जन्या तत्र बुद्धिः प्रथमनुत्पद्यते। यत्र अनन्तरं जायते तज्जन्या तत्र बुद्धिरनन्तरमुत्पद्यत इति। इत्थं कारणक्रमाधीनो घटपटादिबुद्धीनां क्रमो भवति। न हेतुफलभावाधीनः। न कार्यकारणभावकृतः, हेतुफलभावस्य तत्राभावात् इत्यर्थः ॥

इति

कणादसूत्रवृत्तौ

सुगमायां

अष्टमेऽध्याये प्रथममाह्निकम्

अथाष्टमेऽध्याये

द्वितीयमाह्निकम्

३२५. अयमेष त्वया कृतं भोजयैनमिति बुद्धयपेक्षम् ॥१॥

बुद्धयपेक्षं प्रत्यक्षमुक्तम् । अथाद्य तदपेक्षं शब्दमाह । अयं पुरोवर्ती पुरुषः एष सदाचारसम्पन्नः श्रोत्रियः । पूर्वं तस्य आचारसम्पन्नत्वं श्रोत्रियत्वं च ज्ञातवत एव एवं व्यवहारो भवति । त्वया कृतमिति व्यवहारोऽपि त्वच्छब्दवाच्यपुरुषस्य प्राक्तनीं क्रियां ज्ञातवत एव । एनमित्यन्वादेशः । प्रथमं इमं प्रति किञ्चिदुक्तमिति जानत एव एवमन्वादेशप्रयोगो भवति । एवमेते शब्दाः पूर्ववृत्तविषयबुद्धयपेक्षाः । अत्र बुद्धिरिति प्राक्तनोऽनुभवो वा तज्जन्याऽद्यतनी स्मृतिर्वा ग्राह्या । "अयं विशिष्टः । त्वया पचनं कृतम् । अतस्त्वमेनं भोजये"ति वाक्यैकवाक्यताऽत्राभिप्रेतेति युक्तं वक्तुम् ।

३२६. दृष्टेषु भावाददृष्टेष्वभावात् ॥२॥

दृष्टेषु पूर्वं ज्ञातेष्वेव पुरुषादिषु ईदृशव्यवहारस्य भावात सत्त्वात्, अदृष्टेषु तेषु अभावात् असत्त्वाच्च अन्वयव्यतिरेकाभ्यां "अयमेष" "इति बुद्धयपेक्षम्" इति पूर्वेण योज्यम् ॥

३२७. अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु ॥३॥

अर्थ इतीदं पदं द्रव्यगुणकर्मसु वर्तत इति शेषः । तद्वाचकमित्यर्थः । आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षजं ज्ञानमित्युक्तम् । तत्र ज्ञाने निरूपिते, इन्द्रियाणां यैः सन्निकर्षः तस्य कारणं, तान् अर्थशब्देन विवक्षितान् विषयान् विशदीकरोति इदं सूत्रम् । यद्यपि सत्तादिसामान्यमपि विषयः, तत्सन्निकर्षोऽपि तज्ज्ञानकारणं, तथाऽपि भोगार्थमर्थ्यमानानामेव विषयाणां इन्द्रियार्था इति प्रसिद्धत्वात् रूपरसादीनां गुणानां, तदाश्रयाणां द्रव्याणां, दर्शनश्रवणादीनां कर्मणां चैव तादृशविषयत्वात्, एते त्रय एव पदार्था अर्थपदवाच्यतयोक्ता इति ज्ञेयम् ।

३२८. द्रव्येषु पञ्चात्मकत्वं प्रतिषिद्धम् ॥४॥

द्रव्येषु कस्यापि भूतपञ्चकसमुदायरूपत्वं नास्तीति पूर्वमुक्तम् । पृथिव्यादित्रिकरूपत्वं च प्रतिषिद्धमित्यपीहाभिप्रेतम् । इन्द्रियार्थसन्निकर्षेत्यत्र अर्थशब्दार्थं

उक्तः । अथाद्य प्रतिलोमक्रमेण इन्द्रियपदार्थं विशदीकरिष्यन् एकैकमिन्द्रियं एकैकभूतकार्यमेव, न त्वनेकभूतकार्यमिति व्यञ्जनाय पूर्वोक्तमिह स्मारितमिति ज्ञेयम् ।।

३२९. भूयस्त्वाद् गन्धवत्त्वाच्च पृथिवी गन्धज्ञाने प्रकृतिः ।।५।।

गन्धज्ञाने गन्धप्रत्यक्षे प्रकृतिः तज्जनकघ्राणरूपेन्द्रियसमवायिकारणं पृथिवी । न तु अबादिद्रव्यान्तरं किमपि । कुतः । उच्यते । न तावत् रूपादिग्राहकमेवेन्द्रियं गन्धग्राहकं भवति । निमीलितचक्षुषोऽपि तमस्यपि गन्धज्ञानोदयात् । एवं मुद्रितमुखस्यापि, बधिरस्यापि, त्वक्सम्पर्कविरहेऽपि गन्धोपलम्भसत्त्वात् तद्ग्राहकं घ्राणमतिरिक्तमिति वक्तव्यम् । अनया रीत्या रूपरसस्पर्शशब्दग्राहकाण्यपि चत्वारीन्द्रियाण्यभ्युपगन्तव्यानि । एवं इन्द्रियाणां भूयस्त्वात् तेष्वेकैकस्येन्द्रियस्य उक्तरीत्या एकैकभूतमात्रारब्धत्वात् पञ्चसु भूतेषु घ्राणेन्द्रियस्यारम्भकं भूतं किमिति चिन्तायां गन्धव्यञ्जकस्य घ्राणेन्द्रियस्य गन्धवत्त्वावश्यम्भावात् तत्समवायिकारणं गन्धवदेव द्रव्यं भवितुमर्हति । तद् द्रव्यं पृथिव्येव । अतो गन्धवत्त्वात् गन्धज्ञाने पृथिवी प्रकृतिः । यदि इन्द्रियमेकं स्यात् तर्हि तस्य पञ्चात्मकत्वं वा तदनुपपत्तौ दशमद्रव्यत्वं वा भवेत् । यतस्तु अनेकानि इन्द्रियाणि तेषां च प्रत्येकं एकभूतमात्रारब्धत्वं अतः एकैकस्य कतमद् भूतं प्रकृतिरिति विमर्शे ग्राह्यगुणाद् व्यवस्था सिद्ध्यति ।

ग्रहणे तत्त्वतोऽर्थस्य यत्र मन्दायते मतिः ।
तत्र तच्चरणाम्भोजस्मरणं शरणं मम ।।

३३०. तथाऽऽपस्तेजो वायुश्च रसरूपस्पर्शाविशेषात् ।।६।।

आपः तेजः वायुश्च तथा यथासङ्ख्यं रसज्ञाने स्पर्शज्ञाने च प्रकृतिः तज्जनकेन्द्रियसमवायिकारणम् । कस्मात् । रसरूपस्पर्शाविशेषात् । तत्तदिन्द्रियस्य स्वमात्रव्यङ्ग्यगुणव्यञ्जनानुगुणो यो गुणः तद्वत्त्वादित्यर्थः । भूयस्त्वात् रसवत्त्वाच्च आपो रसज्ञाने प्रकृतिः । भूयस्त्वात् रूपवत्त्वाच्च तेजो रूपज्ञाने प्रकृतिः । भूयस्त्वात् स्पर्शवत्त्वाच्च वायुः स्पर्शज्ञाने प्रकृतिः इत्युक्तं वेदितव्यमिति भावः । रसमात्रग्राहकस्य अत एव गन्धासमानाधिकरणरसवतो रसनेन्द्रियस्य तादृशरसवत्य आप एव प्रकृतिः । रूपमात्रग्राहकस्य अत एव गन्धरसोभयासमानाधिकरणरूपवतः चक्षुरिन्द्रियस्य तादृश-

रूपवत् तेज एव प्रकृतिः। स्पर्शमात्रग्राहकस्य अत एव गन्धरसरूपत्रितयासमानाधिकरणस्पर्शवतः त्वगिन्द्रियस्य तादृशस्पर्शवान् वायुरेव प्रकृतिः।

शब्दमात्रग्राहकस्य श्रोत्रस्य आकाशात्मकस्य कार्यत्वाभावात् न प्रकृतिचिन्तेति बोध्यम्।

इति

कणादसूत्रवृत्तौ

सुगमायां

अष्टमेऽध्याये द्वितीयमाह्निकम्

———

अथ नवमेऽध्याये

प्रथममाह्निकम्

३३१. क्रियागुणव्यपदेशाभावात् प्रागसत् ॥ १ ॥

ज्ञानात्मकगुणनिरूपणप्रकरणमनुवर्तते । तत्र बाह्यभावप्रत्यक्षमुक्तम् । अद्य अभावप्रत्यक्षं विवक्षितम् । तत्र प्रथमं अभाव एव निरूप्यते ।

कार्यं वस्तु उत्पत्तेः प्राक् असत् अविद्यमानं भवति । विद्यमानं हि स्वोचितां क्रियां कुर्यात्, गुणाधारः स्यात्, "अयं घटः, इममादाय जलमाहर" इत्यादिशाब्दव्यवहारविषयः स्यात् । न चोत्पत्तेः प्राक् कस्यचिद्वस्तुन एते धर्माः सन्ति । अतस्तत् प्रागसत् । प्रागसत्त्वं प्रागभावः । एतेन प्रागभावो नाम कश्चिदस्तीति तन्निरूपणं कृतं भवति ॥

३३२. सदसत् ॥ २ ॥

सत् अद्य विद्यमानं कार्यं वस्तु पश्चात् असद् अविद्यमानं भवति । क्रियागुणव्यपदेशाभावात् । पश्चादसत्त्वं ध्वंसः । एतेन प्रध्वंसाभावो निरूपितो भवति ॥

३३३. असतः क्रियागुणव्यपदेशाभावादर्थान्तरम् ॥ ३ ॥

ननु सत् असदिति वस्तुनो विशेषणे । कार्यं घटपटादि अद्य सत् पूर्वं पश्चाच्च असदिति । तथा च सत्त्वासत्त्वे एकस्य वस्तुनो द्वे अवस्थे । तत्र प्रागभावः प्रध्वंसाभाव इत्यतिरिक्तः पदार्थः कथं सिद्ध्यतीत्यत्रेदमुच्यते । अवस्था नाम धर्मविशेषयोगः । सत्त्वमवस्थेति युज्यते । देशविशेषकालविशेषसम्बन्धो हि सत्त्वं नाम । उपलब्धिविषयत्वं वा । इदं घटपटादिस्वरूपे सति भवति । अत इयं तस्यावस्था । प्राक् पश्चाच्च धर्मिस्वरूपमेव नास्ति । क्रियागुणव्यपदेशाभावात् । तस्य असत्त्वाभिधानमवस्थायोगः कथं भवेत् । तस्मात् अभावं नाम पदार्थान्तरमभ्युपगम्य प्रागभावप्रतियोगित्वं प्रागसत्त्वम्, प्रध्वंसाभावप्रतियोगित्वं पश्चादसत्त्वमिति असत्त्वव्यवहार उपपादनीयः ।

पूर्वं पश्चाच्च असतो वस्तुनः क्रियागुणव्यपदेशाभावात् यतः स्वरूपमेव नास्ति अतस्तस्य असत्त्वरूपावस्थाविशेषस्यासम्भवात् असत्त्वव्यवहारनिर्वाहकं अर्थान्तरमङ्गीकार्यम् । तदर्थान्तरमभाव इति सूत्रार्थः ।

३३४. **सच्चासत्** ॥ ४ ॥

तृतीयमभावं निरूपयति । चकार एवार्थे । सदेवासत् । पूर्वोक्तं द्विविधमपि असत्त्वं सत्त्वासमानकालिकम् । इदं तु तृतीयमसत्त्वं सत्त्वसमानकालिकम् । सदेव वस्तु असदपि भवति । कस्मात् । क्रियागुणव्यपदेशाभावात् । यथा घटः स्वस्वरूपेण सन्नेव पटस्वरूपेणासन् भवति । पटक्रियागुणव्यपदेशानामभावात् । इदमसत्त्वं अन्योन्याभाव इति भेद इति चोच्यते ॥

३३५. **यच्चान्यदसदतस्तदसत्** ॥ ५ ॥

चतुर्थमभावं निरूपयति । अतः उक्तात् त्रिविधादसतः अन्यत् अतिरिक्तं यदसत् तत् असत्, प्रागसत्, पश्चादसत् वर्तमानमेव असत् इति परिच्छेदं विना केवलमसद् भवति । त्रैकालिकासदिति यावत् । अनेन अत्यन्ताभाव उक्तः । वायौ रूपस्य ईदृशोऽभावः । चकारः तच्चासदिति समुच्चयार्थः । अभावनिरूपणावसानज्ञापनार्थश्च ।

३३६. **असदिति भूतप्रत्यक्षाभावात् भूतस्मृतेर्विरोधिप्रत्यक्षवत्** ॥ ६ ॥

एवं विषयं निरूप्य तत्प्रत्यक्षं सकारणमाह । असदिति असदित्येतत् । असदिति ज्ञानमित्यर्थः । तत् भूतप्रत्यक्षाभावात् भूतस्मृतेश्च उत्पद्यते । भूतं वस्तु । यद्वस्तु असदित्युच्यते अथवा प्रतीयते तस्य वस्तुनः प्रत्यक्षाभावे सति, स्मृतौ सत्यां च तद्वस्तु असदिति ज्ञानं जायते । भूतले फले दृश्यमाने "इह फलमसदिति" ज्ञानानुदयात् अस्य ज्ञानस्य फलप्रत्यक्षाभावः कारणम् । अदृश्यमानस्य फलस्य स्मरणाभावेऽपि तस्य ज्ञानस्यानुदयात् तत्स्मरणमपि कारणम् । तत्र दृष्टान्तमाह–विरोधीति । नकुलविहरणदेशे 'सर्पा इह असन्तः' इति यथा तथेति । विरोधिप्रत्यक्ष इवेति सप्तम्यन्ताद्वतिः । विरोधिप्रत्यक्षे सति यथा विरोध्यन्तरप्रत्यक्षाभावात् तत्स्मृतेश्च विरोध्यन्तरमसदिति ज्ञानं भवति तथा भूतले फलाभावे फलप्रत्यक्षाभावात् फलस्मृतेश्च फलमसदिति ज्ञानं भवतीति भावः ॥

३३७. **तथाऽभावे भावप्रत्यक्षत्वाच्च** ॥ ७ ॥

यथा असति वस्तुनि तत्प्रत्यक्षाभावात् तत्स्मृतेश्च 'तदत्र असदिति' बुद्धिर्जायते । तथा तदभावेऽपि ताभ्यामेव हेतुभ्यां घटाभाववान् अयं देश इति । अथवाऽत्र घटाभाव इति । परं तु अत्र भावप्रत्यक्षत्वमपि अपरो हेतुः । भावः प्रतियोगी पदार्थः । तस्य प्रत्यक्षत्वं प्रत्यक्षयोग्यत्वम् । प्रत्यक्षयोग्यघटादिप्रतियोगिक ्वाभावे उक्तहेतुभ्यां प्रत्यक्षात्मिका बुद्धिर्जायत इत्यर्थः ।

३३८. एतेनाघटोऽगौरधर्मश्च व्याख्यातः ॥ ८ ॥

यत् प्रागसत् पश्चादसत् त्रैकालिकासद्धा तत् कथं बुद्धिविषयो भवतीति निरूपितं पूर्वसूत्राभ्याम् । तेन निरूपणेन वर्तमानासदपि निरूपितं भवतीत्यर्थः । पटः पटरूपेण वर्तमानः घटरूपेण असन् भवति । पटभिन्न इत्यर्थः । एवं पटे अघट इति प्रत्यक्षं घटप्रत्यक्षाभावात् घटस्मृतेश्च भवति । महिषे अगौरित्यप्येवम् । घटः अप्राणी । गौः प्राणी । एवं भेदे सत्यपि तद्भिन्नप्रत्यक्षे नास्ति विशेषः । घटो गौश्च इन्द्रियगोचरौ । धर्मस्तु अतीन्द्रियः । एवं भेदे सत्यपि अश्वगमनादिक्रियायां अयं न धर्म इति प्रत्यक्षे नास्ति विशेषः । धर्मप्रत्यक्षाभावात् धर्मस्मृतेश्च तत्रापि प्रत्यक्षं भवति । तथा च प्रागसदादिप्रत्यक्षे प्रतियोगिनः प्रत्यक्षयोग्यत्वमपि यथा कारणं तथा न वर्तमानसत्प्रत्यक्षे । अतीन्द्रियत्वेऽपि प्रतियोगिनः तद्भिन्नप्रत्यक्षं भवतीति भावः । अस्य विशेषस्य बोधनायैवेदं सूत्रं प्रवृत्तम् । भिन्नप्रत्यक्षमेवमुक्तम् । भेदप्रत्यक्षमप्येवं भवतीत्यनुसन्धेयम् ॥

३३९. अभूतं नास्तीत्यनर्थान्तरम् ॥ ९ ॥

न विद्यते अर्थान्तरं यस्य तत् अनर्थान्तरम् । अर्थभेदरहितम् । एकार्थकमिति यावत् । अभूतं नास्तीत्युभयमपि एकार्थम् । नास्तीति शब्दस्य अभूतमित्यर्थः । यत्र क्वापि यदा कदापि यन्न भवति तदभूतम् । शशशृङ्गवत् तुच्छं, अप्रामाणिकं, अवस्तु इत्यर्थः । केवलस्य नास्तिशब्दस्यायमर्थं उक्तः । उत्तरत्र विशेषकथनाय ॥

३४०. नास्ति घटो गेह इति घटे गेहसंसर्गप्रतिषेधः ॥ १० ॥

घटो नास्तीत्युक्ते घटस्तुच्छ इत्यर्थः स्यात् । न तथा तु घटो गेहे नास्तीत्युक्तौ । अस्ति घटः । तस्य गेहाधिकरणकत्वं नास्तीत्यर्थात् । तथा च वर्तमानकालिकगेहसंसर्गप्रतिषेधोऽयं, न तु स्वरूपसत्ताप्रतिषेधः । संसर्गः आधाराधेयभावः । प्रतिषेधः अभावबोधनम् । जले गन्धो नास्ति, वायौ रूपं नास्तीत्यपि संसर्गप्रतिषेध एव । संसर्गप्रतिषेधोऽयमार्थः । शब्दतस्तु गेहाधिकरणकाभावप्रतियोगी घट इति बोधः । आख्यातसमभिव्याहृतो नञ् अभाववाचक इति व्युत्पादनमिहाभिप्रेतम् । तदितरसमभिव्याहारे स भेदवाचक इति "अघटोऽगौः" इत्यनेन ज्ञापितम् ॥

३४१. आत्मन्यात्ममनसोः संयोगविशेषादात्मप्रत्यक्षम् ॥ ११ ॥

भावाभावरूपबाह्यपदार्थप्रत्यक्षमुक्तम् । अथ आत्मप्रत्यक्षमाह । आत्मनि अधिकरणे प्रत्यक्षं जायते । इदमात्मनि जायमानं प्रत्यक्षं द्विविधम्—स्वविषयं द्रव्यान्तरविषयं चेति । तत्राद्यमस्मिन् सूत्रे आह । आत्मनि जायमानं यत् आत्मप्रत्यक्षं स्वप्रत्यक्षं

तत् आत्ममनसोः संयोगविशेषात् । संयोगस्य विशेषः मनसः इन्द्रियसंयोगाप्रयोजकत्वम् । ईदृशेन आत्ममनःसंयोगेन आत्मनः स्वप्रत्यक्षं जायते ॥

३४२. **तथा द्रव्यान्तरेषु ॥ १२ ॥**

पूर्वसूत्रे आत्मप्रत्यक्षमित्यतः प्रत्यक्षमिति विभज्येहानुपज्यते । द्रव्यान्तरप्रत्यक्षमपि आत्मन्येव जायते । अस्यैव ज्ञातृत्वात् । तदिदं द्रव्यान्तरविषयकं प्रत्यक्षमपि तथा आत्ममनसोः संयोगविशेषादेव जायते । अत्र संयोगस्य विशेषः इन्द्रियसंयोगप्रयोजकत्वम् । आत्ममनसोः संयोगः आत्मप्रत्यक्षे द्रव्यान्तरप्रत्यक्षे चावश्यकः । तत्र इन्द्रियेण मनःसंयोगाहेतुः स संयोगः आत्मप्रत्यक्षं जनयति । तद्धेतुस्तु द्रव्यान्तरप्रत्यक्षं जनयतीति भावः ॥

३४३. **असमाहितान्तःकरणाः उपसंहृतसमाधयस्तेषां च ॥ १३॥**

ये निष्पन्नयोगा योगिनः ते यदा समाधौ वर्तन्ते तदा संयमबलेन ऐन्द्रियिकं च अतीन्द्रियं च सर्वं वस्तु प्रत्यक्षयन्ति । तदलौकिकं प्रत्यक्षम् । यदा तु ते समाधिं न कुर्वन्ति, असमाहितमनसो भवन्ति, अथवा समाधिं कृत्वा ततो व्युत्थिता भवन्ति तदा ते अयोगिवदेव वर्तन्ते । तेषां च अस्यामवस्थायां अन्येषामिव आत्मनि आत्ममनसोः सन्निकर्षविशेषात् स्वप्रत्यक्षं वा द्रव्यान्तरप्रत्यक्षं वा लौकिकं भवतीत्यर्थः ॥

३४४. **तत्समवायात् कर्मगुणेषु ॥ १४ ॥**

तच्छब्देन द्रव्यान्तराणि परामृश्यन्ते । तेषु समवायात् तत्समवायरूपात् सन्निकर्षात् तद्वर्तिषु कर्मसु गुणेषु च प्रत्यक्षं भवति ॥

३४५. **आत्मसमवायादात्मगुणेषु ॥ १५ ॥**

मनःसंयुक्तात्मसमवायरूपात् सन्निकर्षात् आत्मवर्तिषु गुणेषु सुखदुःखादिषु प्रत्यक्षं भवति । आत्मनि कर्माभावात् गुणमात्रोक्तिः । बाह्यवस्तुप्रत्यक्षनिरूपणानन्तरं आन्तरस्यात्मनः प्रत्यक्षनिरूपणं क्रमप्राप्तम् । ज्ञानकारणे आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे घटकानां अर्थानामिन्द्रियाणां च विमर्शानन्तरं प्रातिलोम्येन आत्ममनसोरुपस्थितौ तत्सन्निकर्षस्य विभिन्नज्ञानकत्वोक्तिरपि सङ्गतिबलात् प्रसक्ता । तत्प्रसङ्गाच्च द्रव्यान्तरसमवेतकर्मगुणप्रत्यक्षस्य आत्मसमवेतगुणप्रत्यक्षस्य च हेतुभूतः सन्निकर्ष उच्यत इति .

लौकिकप्रत्यक्षविषयतयैव सुसङ्गतमिदं आत्मनीत्यादिसूत्रपञ्चकम् । प्राञ्चस्तु योगिप्रत्यक्षपरमिदं व्याचक्षते ॥

इति

कणादसूत्रवृत्तौ

सुगमायां

नवमेऽध्याये प्रथममाह्निकम्

:: ० ::

अथ नवमेऽध्याये

द्वितीयमाह्निकम्

३४६. अस्येदं कार्यं कारणं संयोगि विरोधि समवायि चेति लैङ्गिकम् ॥ १ ॥

प्रत्यक्षानन्तरं अनुमानमुच्यते । लिङ्गादागतं लैङ्गिकम् अनुमितिरूपं ज्ञानम् । इदं विविधात् लिङ्गादुत्पद्यते । कथं वैविध्यम् । अस्य कारणस्य इदं कार्यमिति क्वचित् कारणं व्यापकं भवति कार्यं च व्याप्यम् । एवं अस्य कार्यस्येदं कारणं, अस्य द्रव्यस्येदं संयोगि, अस्य वस्तुन इदं विरोधि, अस्य (अस्मिन्) इदं समवायीति । अस्य नियमेन एतत्सम्बन्धीत्यर्थः । तेनात्र व्याप्तिरभिप्रेता । कार्येण नदीपूरेण पूर्वदेशे वृष्टिरनुमीयते । सस्यवृद्धया कारणेन कर्षकस्य हर्षः । उष्णेन जलेन अग्निसंयोगिनाऽग्निः । रक्तमुखेन नकुलेन हतः सर्पः । सौरभेण तद्वद् द्रव्यम् । प्रसिद्धिपूर्वकत्वादपदेशस्येति व्याप्तिरेवात्र प्रधानम् । नान्यः कश्चन सम्बन्ध इति पूर्वमेवेदमवधृतम् ॥

३४७. अस्येदं कार्यकारणसम्बन्धश्चावयवाद् भवति ॥ २ ॥

अस्येदं कार्यकारणेति पूर्वसूत्रमुच्यते । तत्राभिप्रेतो यः नियतसम्बन्धः व्याप्त्यभिधानः सः अवयवाद् भवति । अवयवः अङ्गम् । व्याप्तिनिश्चयस्याङ्गं उदाहरणम् । तस्माद् भवति । निश्चितो भवतीत्यर्थः । पूर्वं नदीपूराणां वृष्टिहेतुकत्वदर्शनेन नदीपूरवृष्टयोः व्याप्तिं निश्चिनोति पुरुषः । अद्यतनं नदीपूरं पश्यन् सः अयमपि वृष्टिहेतुकः पूर्वदृष्टवत् इत्यनुमिनोति । अतो व्याप्त्यवधारणं पूर्वमावश्यकम् । तद् उदाहरणे भूयोदर्शनेन भवतीति भावः । अवयवादित्यत्र किं पाठान्तरमस्तीति युक्तमन्वेष्टुम् ॥

३४८. एतेन शाब्दं व्याख्यातम् ॥ ३ ॥

एतेन अनुमाननिरूपणेन, शाब्दं शब्दप्रभवं ज्ञानं व्याख्यातं अनुमितिरूपं दर्शितं भवतीत्यर्थः । शब्दोऽपि अनुमानमेव । न तु पृथक् प्रमाणमिति भावः । चैत्रः पचतीति द्वे पदे उच्चार्येते । ताभ्यां द्वौ अर्थौ बोध्येते । तयोर्मिथः संसर्गस्य तु बोधकं किमपि नास्ति । अतः सः अनुमानगोचर इति ॥

३४९. हेतुरपदेशो लिङ्गं प्रमाणं करणमित्यनर्थान्तरम् ।। ४ ।।

वह्निमान् धूमादित्यत्र धूमो हेतुरुच्यते । लिङ्गमिति च । कस्मात् । अर्थान्तरप्रमितिहेतुत्वात् । स एव अपदेश उच्यते । उक्तविधहेतुतया निर्दिश्यमानत्वात् । अर्थान्तरप्रमितिरत्र अनुमितिरूपा विवक्षिता । एवं विशेषविवक्षां विना सामान्यतः प्रमितिकारणत्वाभिप्रायेण धूम एव प्रमाणमित्युच्यते । प्रमितिं गम्यां कृत्वा केवलं करणमित्यपि । एवमेते शब्दाः एकार्थवाचका भवन्ति । तत्र पदार्थसंसर्गविषयां अनुमितिरूपां प्रमां जनयन् शब्दः तत्र प्रमाणं भवति, हेतुश्च । अतोऽनुमानात्मक एवायम् । न तु ततोऽतिरिक्तं प्रमाणम् । शब्दः प्रमाणमित्यत्र न विमतिः । लिङ्गविधया प्रमाणमिति त्वातिष्ठामहे; इति भावः ।।

३५०. अस्येदमिति बुद्ध्यपेक्षितत्वात् ।। ५ ।।

शब्दोऽनुमानमेवेति निश्चयः कथमिति चेदुच्यते । अस्येदमिति बुद्धिः व्याप्तिज्ञानम् । तस्याः शब्देन संसर्गज्ञानजनने अपेक्षितत्वात् । धूमो यथा वह्निबुद्धिजनने व्याप्तिज्ञानमपेक्षते तथाऽयमपि । अनेकपदात्मा यो यः शब्दः स सर्वः परस्परसंसृष्टपदार्थकः यथा चैत्रः पचतीति शब्दः इति व्याप्तिः । ईदृशव्याप्तिज्ञानसहितः वाक्यात्मा शब्दः संसर्गरूपं वाक्यार्थं गमयतीति स्थितं शब्दस्यानुमानत्वमिति ।।

३५१. आत्ममनसोः संयोगविशेषात् संस्काराच्च स्मृतिः ।। ६ ।।

प्रमानिरूपणानन्तरं स्मृतिं निरूपयति । आत्ममनसोः संयोगः सर्वज्ञानकारणम् । तत्र आत्मप्रत्यक्षप्रयोजकात् बाह्यवस्तुप्रत्यक्षप्रयोजकाच्च संयोगात् विलक्षणः संयोगः पूर्वानुभवजनितसंस्कारसचिवः यद् ज्ञानं जनयति सा स्मृतिः ।।

३५२. तथा स्वप्नः ।। ७ ।।

शयानस्य पुरुषस्य बाह्येन्द्रियेषूपरतेषु मनस्यनुपरते यद् ज्ञानं जायते स स्वप्नः । अयमपि तथा, आत्ममनसोः संयोगविशेषात् संस्काराच्च जायते । अत एव स्वप्नः स्मृतिरेव । बाह्येन्द्रियोपरतावेव जायमानत्वरूपं दर्शनसमानाकारत्वात्मकवैशद्यरूपं च वैलक्षण्यं निमित्तीकृत्य स्वप्न इति संज्ञाभेदः । स्वप्नमद्राक्षमिति दर्शनवाचोयुक्तिश्च ।

३५३. स्वप्नान्तिकम् ।। ८ ।।

तथेत्यनुषज्यते । आत्ममनसोः संयोगविशेषात् संस्काराच्च शयितस्य उपरतबाह्येन्द्रियस्य पुरुषस्य स्वप्नान्तिकमपि भवति । स्वप्नदृष्टार्थविषयं तद्दर्शनाहित-

संस्कारजन्यं स्वप्नान्तरं स्वप्नान्तिकमुच्यते । पूर्वस्वप्नस्यान्ते निवृत्ती जायमानमिति ।

३५४. धर्माच्च ॥ ९ ॥

धर्माच्च स्वप्नो भवति । न संस्कारादेव । यस्मिन् स्वप्ने देवः अन्यो वा प्रादुर्भूय किञ्चित् कर्तव्यमादिशति, तदनुसृत्य क्रियमाणा जागरे प्रवृत्तिः फलवती भवति, स स्वप्नो धर्मात् पुण्यात् । धर्म इति अदृष्टोपलक्षणम् । अधर्मादपि सत्यः स्वप्नो भवितुमर्हति । जागरे अनिरूपितयाथार्थ्योऽपि स्वप्नः तात्कालिकसुखदुःखहेतुभूतराज्यलाभपुत्रमरणादिदर्शी धर्माधर्महेतुको भवेत् । धातुवैषम्यं संस्कारविशेषोद्बोधनद्वारा स्वप्नविशेषहेतुः, न स्वतन्त्रहेतुरिति युक्तम् ॥

३५५. इन्द्रियदोषात् संस्कारदोषाच्चाविद्या ॥ १० ॥

अयथार्थज्ञानं निरूप्यते । अयथार्थप्रत्यक्षरूपा तथाविधानुमितिरूपा वाऽविद्या इन्द्रियदोषान्मूलभूताद् भवति । अयथार्थस्मृतिस्वप्नरूपा तु संस्कारदोषाद् भवति । काचकामलालोकमान्द्यादिरिन्द्रियदोषः । संस्कारस्य दोषः अपटुत्वम् ।

३५६. तद् दुष्टज्ञानम् ॥ ११ ॥

अविद्येति विद्याया अभाव उक्त इति न मन्तव्यम् । दुष्टज्ञानमिह विवक्षितम् । अतोऽस्य इन्द्रियसंस्कारदोषजन्यत्वमुपपद्यते । अभावस्य हि तदनुपपन्नम् । दुष्टं अयथार्थं, विफलं विपरीतफलं च ।

३५७. अदुष्टं विद्या ॥ १२ ॥

इदानीं विद्याया अपि लक्षणं सुवचमित्यभिप्रेत्याह । विद्याशब्दो ज्ञानार्थाद् विदधातोर्निष्पन्नः । ज्ञानं च दुष्टमदुष्टं वा भवेत् । तत्र दुष्टज्ञानमपि विद्येति स्यात् । तन्न । यददुष्टं ज्ञानं तदेव विद्याशब्दाभिधेयम् । न दुष्टं ज्ञानमपि । अदुष्टे रूढत्वात् ॥

३५८. आर्षं सिद्धदर्शनं च धर्मेभ्यः ॥ १३ ॥

उक्तेभ्यो ज्ञानेभ्योऽतिरिक्तमपि यथार्थज्ञानमस्ति । तदत्राह । ऋषीणां सम्बन्धि आर्षम् । इदं प्रतिभारूपतया प्रातिभमित्यप्युच्यते । इन्द्रियनिरपेक्षं जायमानमिदं त्रैकालिकवस्तुविषयं यथार्थज्ञानम् । सिद्धदर्शनं अञ्जनविशेषादिसंस्कृतैरिन्द्रियैर्जा-

यमानं प्रत्यक्षम् । इदमुभयं धर्मेभ्यः धर्ममहिम्ना सम्पन्नमित्यर्थः । मन्त्रजपदेवतोपासन-तपःप्रभृतयो धर्माः ॥

इति

कणादसूत्रवृत्तौ

सुगमायां

नवमेऽध्याये द्वितीयमाह्निकम् ॥

— :०: —

अथ दशमाध्याये प्रथममाह्निकम् ।

३५९. इष्टानिष्टकारणविशेषाद् विरोधाच्च मिथः ।। ११ ।।

बुद्धिनिरूपणं वृत्तम् । सुखदुःखे निरूप्येते । सुखं दुःखं च मिथो भिन्नम् । कारणयोः विशेषात् भेदात् । चन्दनस्पर्शादि इष्टं सुखकारणम् । अग्निस्पर्शादि अनिष्टं दुःखकारणमिति । ननु सुखदुःखभेदः सुप्रसिद्धः । किञ्च सुखदुःखभेदादेव तत्साधनयोः इष्टत्वानिष्टत्वकृतो भेदो भवति । तत्कथं विपरीतमुच्यत इति चेन्न । केचित् अल्पत्वास्थिरत्वादिभिः सुखमपि दुःखमेवाहुः । तदौपचारिकम् । न तु सुखमेव नास्तीति मन्तव्यमिति प्रतिबोधनाय भेदाभिधानात् । अभ्यासवशात् चन्दनाग्निस्पर्शादिकं लोके स्वत एवेष्टानिष्टवत् व्यवहरन्तीति तथात्वोक्तिश्च । अर्थान्तरभावः भेदः ।

३६०. संशयनिर्णयान्तराभावश्च ज्ञानान्तरत्वे हेतुः ।। २ ।।

संशयनिर्णयरूपे ये अन्तरे ज्ञानभेदौ तयोरभावः सुखदुःखयोः ज्ञानान्तरत्वे ज्ञानाद् भिन्नत्वे हेतुः ज्ञापकः । केचित् सुखं दुःखं च ज्ञानमेवेति मन्यन्ते । तन्नेत्याह । ज्ञानं द्विविधं संशयो निर्णयश्चेति ज्ञानस्य विभागे न तृतीयः प्रकारोऽस्ति । अतः सुखं दुःखं वा यदि ज्ञानरूपं स्यात् तर्हि सुखे दुःखे वा वर्तमाने तस्य सविषयत्वात् कोटिद्वयं वा एक एव विषयो वा तत्र भायात् । तथा च तदा संशयो वा निर्णयो वा अस्तीति स्यात् । न चास्तीति शक्यं वक्तुम् । उपलम्भाभावात् । अतः सुखे दुःखे वा वर्तमाने संशयो निर्णयो वाऽस्तीति दुर्वचत्वेन तदभावात् वर्तमाने सुखदुःखे न ज्ञानरूपे इति तदन्यत्वं सिद्धम् ।।

३६१. तयोर्निष्पत्तिः प्रत्यक्षलैङ्गिकाभ्याम् ।। ३ ।।

सुखदुःखयोरुत्पत्तिः प्रत्यक्षात् अनुमितेश्च । चन्दनस्पर्शप्रत्यक्षात् पुत्रजन्मश्रवणाच्च सुखम् । कण्टकस्पर्शप्रत्यक्षात् प्रियविश्लेषश्रवणाच्च दुःखम् ।।

३६२. अभूदित्यपि ।। ४ ।।

अभूदिति स्मरणादपि तयोर्निष्पत्तिर्भवति । अत्र मे भगवद्दर्शनमभूदिति स्मरणात् सुखम् । अत्र मे शिशोः सर्पदंशोऽभूदिति स्मरणाद् दुःखम् ।

३६३. सति च कार्यादर्शनात् ॥ ५ ॥

पूर्वं कारणाभिधानात् तत्कार्यतया प्रतीते सुखदुःखे एवात्र कार्यपदेनाभिधीयेते। कस्मिन् सतीत्यपेक्षायां च कार्यप्रतिसम्बन्धितयोपस्थितेः कारणे सतीति लभ्यते। तथा च कारणे सत्यपि कार्ययोः सुखदुःखयोरदर्शनादिति सूत्रार्थः सम्पद्यते। अयं हेतुः। का प्रतिज्ञेति चिन्तायां हेतुस्वरूपपर्यालोचनया "शरीरं न सुखदुःखयोराश्रयः" इति गम्यते। तेन "सुखदुःखे किमात्मगुणौ उत शरीरगुणौ" इति संशयोऽपि व्यञ्जितः। सुप्तस्य शरीरे चन्दनोक्षणेन सुखं न जायते। पिपीलिकादिदंशेन दुःखमपि न जायते। अतो न तौ शरीरगुणौ।

३६४. एकार्थसमवायिकारणान्तरेषु दृष्टत्वात् ॥ ६ ॥

तस्यैव प्रबुद्धस्य ताभ्यां हेतुभ्यां सुखदुःखे जायेते। तथा च यो ज्ञाता तस्यैव ते इति निश्चिनुमः। तयोः आत्मवर्तिनोः एकस्मिन् तस्मिन्नात्मरूपे अर्थे पदार्थे समवायेन वर्तमानं ज्ञानं कारणं भवति। एवं च तस्य कारणस्य पर्यालोचनया तत्कार्ये सुखदुःखे आत्मसमवेते इति निश्चीयते। पुत्रजननादिश्रवणेन अर्थनाशादिश्रवणेन च जायमानौ हर्षविषादौ श्रोतुः आत्मन एव भवितुमर्हतः। पूर्वसूत्रे शरीरावृत्तित्वे हेतुरुक्तः। अत्र तु आत्मवृत्तित्वे।

३६५. एकदेश इत्येकस्मिन् शिरः पृष्ठमुदरं मर्माणि तद्विशेषस्तद्विशेषेभ्यः ॥ ७ ॥

ननु यदि सुखदुःखे आत्मगुणौ तर्हि कथं "पादे मे वेदना शिरसि मे वेदना" इत्यनुभव इति चेदत्राह। एकस्मिन् शरीरे एकदेश इति शिर आदीन्युच्यन्ते। मर्माणि गुह्यस्थानानि। ततः किमिति चेत् तद्विशेषेभ्यः तेषां एकदेशानां तत्सम्बन्धिभिः, तेषु जातैः विशेषैः छेदभेददाहकण्टकवेधादिभिः, तद्विशेषः दुःखस्य विशेषः 'पादे वेदना, शिरसि वेदना' इत्यादि विभिन्नव्यवहारविषयत्वं भवति। आत्मनाऽनुभूयमानाया वेदनायाः अवच्छेदकप्रदेशा इमे। न त्वनेन व्यवहारेण एकदेशानां वा एकदेशिनः शरीरस्य वा वेदनाश्रयत्वं भवति। प्रबलैर्हेतुभिस्तन्निरासादिति भावः।

सुखदुःखे प्रति विशिष्य वक्तव्यमुक्तम्। इच्छाद्वेषप्रयत्नाः पूर्वं षष्ठे उक्ताः। तेषु वक्तव्याभावादिहोपेक्षा ॥

इति

दशमेऽध्याये प्रथममाह्निकम् ॥

अथ दशमेऽध्याये द्वितीयमाह्निकम्

३६६. कारणमिति द्रव्ये कार्यसमवायात् ॥ १ ॥

द्रव्ये कारणमिति व्यवहारो भवति । कुतः कार्यस्य तस्मिन् समवायात् समवायसम्बन्धेन उत्पत्तेः । द्रव्यं तादृशं कारणं भवति यत्र कार्यमुत्पद्यमानं समवाय-सम्बन्धेन वर्तते, यथा तन्तुषु पटः, घटे रूपादिकञ्च । एतेन समवायिकारणं नाम किञ्चित् कारणमस्तीति बोधितं भवति ।

३६७. संयोगाद्वा ॥ २ ॥

कार्यसंयोगाद्वा द्रव्ये कारणमिति व्यवहारो भवति । यथा चक्रे उत्पद्यमानो घटः संयोगेन तत्र वर्तते । कुलालेन संयुक्तो भवति । एवं कार्यं यत्र संयोगि भवति तत् कारणं निमित्तकारणमुच्यते । परम्परया संयोगी दण्डोऽपि निमित्तकारणम् ॥

३६८. कारणे समवायात् कर्मणि ॥ ३ ॥

कर्मणि कारणमिति व्यवहारः कारणे समवायात् कार्यसमवायिकारणे समवा-यात् । द्रव्ये समवेतं कर्म तस्मिन् द्रव्ये संयोगविभागौ वेगञ्च जनयति । तस्मात् कर्म कारणम् । इदमसमवायिकारणमुच्यते ॥

३६९. तथा रूपे कारणैकार्थसमवायाच्च ॥ ४ ॥

रूप इति गुणोपलक्षणम् । तथा गुणे । गुणेऽपि कारणे समवायात् कारण-व्यवहारो भवति । यथा पतति द्रव्ये आद्यपतनसमवायिकारणे समवायात् गुरुत्वं आद्यपतनं प्रति कारणं भवति । एवं द्रवत्वं आद्यस्पन्दनसमवायिकारणे जले समवा-यात् तत्प्रति कारणं भवति । रूपादिर्गुणस्तु कारणैकार्थसमवायाच्च कारणम् । पट-रूपस्य समवायिकारणं पटः । तेन सह एकस्मिन्नर्थे वस्तुनि तन्तौ समवायः तन्तुरूपस्य । तेन तन्तुरूपं पटरूपस्य कारणम् । इदमप्यसमवायि कारणम् ॥

३७०. कारणसमवायात् संयोगः पटस्य ॥ ५ ॥

पटसमवायिकारणेषु तन्तुषु समवायात् संयोगः पटस्य कारणम् । संयोगस्य गुणस्य असमवायिकारणत्वमिदमुक्तं उत्तरत्र विशेषविवक्षया ।

३७१. कारणाकारणसंयोगाच्च ॥ ६ ॥

न परं कारणे समवायात् संयोगः कारणं, अपि तु कारणाकारणे समवायाच्च। कायपुस्तकसंयोगस्य समवायिकारणं कायः । कायस्य समवायिकारणं हस्तः । अस्मिन् समवायः हस्तपुस्तकसंयोगस्य । अयं कायपुस्तकसंयोगस्यासमवायि कारणम् ॥

३७२. संयुक्तसमवायादग्नेर्वैशेषिकम् ॥ ७ ॥

विशेष एव वैशेषिकम् । विशेषगुणः । असाधारणगुण इति यावत् । अग्नेरसाधारणो गुणः उष्णस्पर्शः । सः संयुक्तसमवायात् स्वकार्यस्य यत्समवायिकारणं तेन यत् संयुक्तं तत्र समवायात् कारणं भवति । पाकजरूपादीनां समवायिकारणं परमाणुः । तेन संयुक्तोऽग्निः । तत्र समवायः उष्णस्पर्शस्य । अयं पाकजरूपादेरसमवायिकारणम् ।

एवं समवायिकारणं असमवायिकारणं निमित्तकारणमिति त्रिविधं कारणं निरूपितम् । उद्देशसूत्रे तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसमिति अन्ते पञ्चम्या तत्त्वज्ञानं कारणमुक्तम् । अत इह शास्त्रान्ते कारणनिरूपणमिति ज्ञेयम् ॥

३७३. दृष्टानां दृष्टप्रयोजनानां दृष्टाभावे प्रयोगोऽभ्युदयाय ॥ ८ ॥

कृतेन विस्तृतेन निरूपणेन पदार्थानां तत्त्वज्ञानं सम्पाद्य वेदविहितानि कर्माण्यनुष्ठेयानि । तत्रोपयुज्यमानानि द्रव्याणि गुणाश्च क्रियमाणानि कर्माणि च लोकसिद्धा एव पदार्थाः । तेषां प्रयोजनान्यपि लोकसिद्धानि तानि तानि भवन्ति । परन्तु तेषां यज्ञान्तर्गततया प्रयोगे दृष्टं फलं किमपि नास्ति । न हि हूयमानस्य हविषः चतुरो मुष्टीन् निर्वपतीति विहितसङ्ख्यापरिमाणादेः प्रयाजानूयाजादिरूपकर्मणां च दृष्टं फलं किमप्यस्ति । न च तावता निष्फलत्वमेव । वेदविहितत्वात् । तर्हि किं फलमिति चेत् अभ्युदयः । अपूर्वद्वारा स्वर्गादिकं तत्र तत्र वेद एव श्रूयमाणम् । अथातो धर्मं व्याख्यास्याम इति प्रतिज्ञातं धर्मव्याख्यानं इत्थं अतिसंक्षेपात् कृतमिति ज्ञेयम् ।

३७४. अस्मद्बुद्धिभ्यो लिङ्गमृषेस्तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् । ९ ॥

आम्नायस्य प्रामाण्यं सिद्धं कृत्वा तत्प्रामाण्यं धर्मबोधकत्वादेव । अन्यथा इतरेषां सर्वेषामर्थानां प्रत्यक्षानुमानाभ्यामवगतत्वेन प्रमेयाभावात् तस्याप्रामाण्यमेव स्यात् । अतो वेदप्रामाण्यमङ्गीकुर्वद्भिः अत एव तत्प्रमेये धर्मे श्रद्धालुभिः तस्य ज्ञानं

अवश्यं सम्पादनीयमित्यभिप्रेत्य "तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्" इति शास्त्रारम्भे उक्तम् । अधुना शास्त्रोपसंहारे तत्प्रामाण्यमेव कथमित्येतन्निरूपयति । आप्तोक्तत्वेन हि शब्दस्य प्रामाण्यम् । परम आप्तः ईश्वरः । तेन कृतत्वात् वेदस्य प्रामाण्यं निराबाधम् । इदमुच्यते तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् इति । तेन ऋषिणा सर्वज्ञेन सर्वदोषप्रत्यनीकस्वभावेन सर्वेश्वरेण वचनात् उक्तत्वात् उपदिष्टत्वात् आम्नायस्य वेदाख्यस्य शब्दस्य प्रामाण्यं यथार्थबोधकत्वं भवति ।

ननु सर्वेश्वरः कश्चिदस्तीति कथं प्रत्येतव्यम् । तत्सत्त्वे किं प्रमाणमित्यत्राह 'अस्मद्बुद्धिभ्यो लिङ्गमृषे, इति । ऋषेः सर्वज्ञस्य सर्वेश्वरस्य लिङ्गं अनुमापको हेतुः, अस्माकं याः बुद्धयः अनुभवाः कार्यकारणविषयाः इदमस्य कार्यस्य कारणं इदमस्य कारणस्य कार्यं, इत्यन्वयव्यतिरेकसम्पन्नाः निश्चयाः तेभ्यो लभ्यते, सम्पद्यते । प्रतिकार्यं कारणं किञ्चित् पश्यामः । कारणं विना किञ्चित् कार्यं भवेदिति शङ्कितुमपि न शक्यम् । एवं व्याप्तिविषयात् सुदृढात् निश्चयात् ईश्वरानुमानं सुकरं भवति । क्षित्यङ्कुरादिकं सकर्तृकं, कार्यत्वात्, घटवदिति । एवमनुमानसिद्धेन आप्ततमेन भगवता कृत्वा उपदिष्टत्वात् वेदः प्रमाणमिति ॥

इति

कणादसूत्रवृत्तौ सुगमायां

दशमेऽध्याये द्वितीयमाह्निकम् ।

समाप्तं शास्त्रम्

अत्यन्तामृतसिन्धुमन्थनपरिस्फूर्जद्रसोर्म्याप्लव-
व्यासङ्गातिशयात् तदन्यविषयव्यावृत्तचित्तस्य मे ।
तन्त्रे काणभुजेऽजनीत्थमधुना व्याख्याविधानोद्यमः
सूत्राणां निजमर्थमाह विवृतिर्या साऽस्ति नैकाऽपि यत् ॥

अर्थो निबन्धेष्वयमक्षराणामित्येवमार्यैरभिधेयमादौ ।
स्थाने ततो बुद्धिबलानुरूपो विधित्सितो वादझरीविहारः ॥

व्योमर्षिनन्दशीतांशुप्रमिते वाह्यवत्सरे ।
पूरणं कणभुक्सूत्रव्याक्रिया सुगमाऽगमत् ॥

पूर्वोत्तरमीमांसाचिरपरिचयसिद्धवुद्धिवैणद्यः ।
श्रीशैलस्तातार्यः पण्डितराजो व्यधादिमां सुगमाम् ॥



आगमडम्बर नाटक और उसके कर्त्ता जयन्त भट्ट

डा० शारदा गांधी*

आगमडम्बर का दूसरा नाम षण्मत नाटक है। नाट्य साहित्य, धर्म, इतिहास और भारतीय दर्शन की दृष्टि से इस नाटक का विशेष महत्व है। यह चार अंकों का संस्कृत और प्राकृत भाषा में लिखा हुआ नाटक है। इस नाटक की प्रस्तावना से स्पष्ट है कि यह एक विशेष प्रकार का रूपक है। इसमें भरतमुनि के नाट्यशास्त्र के नियमों का पालन नहीं हुआ है। प्रथम अंक में सूत्रधार कहता है कि भरतमुनि द्वारा उपदिष्ट दशरूपकों के प्रयोग में हमने परिश्रम किया है परन्तु जयन्त भट्ट के शिष्यों ने मुझे आज्ञा दी है कि हमारे गुरु की नवीन कृति आगमडम्बर नामक रूपक का अभिनय करो। यह रूपक लोक-विरुद्ध है, नाट्यशास्त्र के नियमों के प्रतिकूल है, इससे पूर्व कभी इसका अभिनय नहीं हुआ; हम किस प्रकार इसका अभिनय कर सकते हैं?[1] इसी लिए सूत्रधार नाट्यकला की निन्दा करता है और इसे केवल पेट पालने का साधन समझता है।[2] पारिपार्श्वक यह कहकर समर्थन करता है कि इस

---

*प्रवक्ता, संस्कृत विभाग, पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला।

१—भरतमुनिनोपदिष्टे दशरूपके किल कृतश्रमा वयम्।

अस्मद् गुरोः कृतिरभिनवमागमडम्बरं नाम किमपि रूपकं प्रयोक्तव्यमिति। तदिदमलौकिकमशास्त्रीयमप्रयुक्तपूर्वं कथं प्रयुञ्ज्महे।

—आगमडम्बर, अंक १, पृ० २, ३।

२—अहो नटत्वं नाम जघन्यः कोऽपि सततारूयस्तसूत्कटकपटव्यापारडम्बरः कुटुम्बभरणोपायः। नटो वस्तुस्थित्या जठरभरणे शिल्पशरणः।

—आगमडम्बर, अंक १; पृ० १।

अशास्त्रीय रूपक का अभिनय करने में अभिनेता का क्या अपराध है ?[3] यह तो कवि ने ही भरतमुनि के नियमों का अतिक्रमण करके लिखा है। इसकी कथावस्तु धार्मिक और दार्शनिक है। इसीलिए प्रस्तावना में सूत्रधार कहता है कि समस्त दुःखों से मुक्त करने वाले परम पुरुषार्थ मोक्ष की प्राप्ति का प्रयत्न करूँगा।[4] सम्पूर्ण रूपक में विभिन्न धार्मिक और दार्शनिक सम्प्रदायों का परस्पर शास्त्रार्थ है। इसकी कथावस्तु में ९०० ई० में, कश्मीर में प्रचलित धर्मों के बखेड़ों का मजाक उड़ाया गया है। इसमें (१) बौद्ध (२) जैन, (३) चार्वाक, (४) मीमांसा, (५) न्याय या शैव और (६) आगम शैव, पाशुपत और पांचरात्र) का धर्मों और दर्शनों के प्रतिनिधि चेतन पात्रों के रूप में वर्णन है इसीलिए इस नाटक का दूसरा नाम षणमत नाटक भी है।

प्रथम अंक में बौद्ध विहार का सौन्दर्य और बुद्ध की स्वर्णप्रतिमा तथा राजसी ठाठबाट को देखकर आश्चर्य होता है कि क्या यह "सर्वं क्षणिकम्" मानने वाले बौद्ध तपस्वियों का निवास स्थान है ? अन्त में मीमांसक संकर्षण कहता है कि बौद्धों के निर्वाण का कोई मतलब नहीं है। ऐसा लगता है कि पाखण्डियों ने इसको जीविका का साधन बनाया है। द्वितीय अंक में उस काल के जैन साधुओं, साधिकाओं और श्रावकों के जीवन का असली चित्र खींचा गया है तथा जैन धर्म में बढ़ती हुई गिरावट को 'प्रहसन' के रूप में दिखाया है। जयन्त भट्ट ने जैन आदर्शों और जैन सिद्धान्तों के प्रति सम्मान प्रकट किया है। आचार्य जिनरक्षित का भी वह आदर करता है। शंकर वर्मा की रानी का नाम सुगन्धा देवी है और सुगन्धादेवी नाम तथा उसकी कथा जैनधर्म में मिलती है परन्तु इस नाटक के अध्ययन से यह प्रतीत होता है कि नवम शताब्दी में, जैन धर्म कश्मीर में एक प्रभावशाली धर्म के रूप में नहीं था, यद्यपि हजारों तपस्वी और जैनसाधु आश्रमों में निवास करते थे। कल्हण से पूर्ववर्ती

३—यत् पुनरशास्त्रीयमिति शंकसे, तत्र कः प्रयोक्तुरपराधः ?
काव्यं करोति स कविर्भरतोपदेशमुल्लङ्घ्य, तस्य च तथा प्रथयन्ति शिष्याः।
—आगमडम्बर, अंक २, पृ० ३।

४—कुशिलपमल्पफलमलघुक्लेशमतित्रपाकरम् उपसंहृत्य क्वचिदाश्रमे किमपि गुरुकुलमुपासीनः सकलदुखोपरमं परमं पुरुषार्थमभिगन्तुं यतिष्ये।
—आगमडम्बर, अंक १, पृ० १।

होने के कारण यह नाटक महत्वपूर्ण है। इसी अंक से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जयन्त भट्ट के समय, ६०० ई० में कश्मीर में, नीलाम्बर मत फैल रहा था। यद्यपि इस नाटक में नीलाम्बरों का उल्लेख जैनियों के बाद आता है परन्तु यह जैनियों से भिन्न कोई नवीन ही तपस्वियों का प्रकार है। इनका धर्म और दर्शन चार्वाक के तुल्य है। न्यायमंजरी[५] और आगमडम्बर[६] के विवरणों से यह स्पष्ट है कि यह जैनेतर कोई सम्प्रदाय था। इस नये धर्म के प्रचार से वर्णाश्रम धर्म व्यवस्था का विघटन हो रहा था और वेदत्रयी में अनास्था बढ़ रही थी। स्नातक संकर्षण सोचता है कि राजा शंकरवर्मा ही इस प्रकार का धर्म फैलाने वालों को कश्मीर से बाहर खदेड़ सकता हैं। विशेष बात यह है कि सभी आगमों में पारंगत जयन्तभट्ट उसके सलाहकार हैं।

तृतीय अंक दो भ्रष्ट शैवसाधकों से प्रारम्भ होता है। शैवधर्म के क्रमशः पतन को यहां दिखाया गया है। शैव या माहेश्वर के मनचाहा आचरण करने वाले दुष्ट तपस्वियों को राष्ट्र से निर्वासित कर दिया जाता है। राजा शंकरवर्मा के आदेश से राजकीय घोषणा की गई है कि—"जो यहां अनादि संचार के प्रवाह में आने वाले नाना आगमों का अनुसरण करने वाले साधुजन हैं वें अपने मत की क्रियाओं का आचरण करते हुए, अपनी पूर्वस्थिति में बने रहें। परन्तु जो परम्परागत धर्म में विप्लव उपस्थित करने वाले पापी, तप का नाश करने वाले हैं वे यदि शीघ्र ही राज्य से भाग नहीं जायेंगे तो राजा उनको दस्युओं के समान मार देगा।"[७]

५—अमितंकपटनिवीतानियतस्त्रीपुंसविहितबहुचेष्टम्।
नीलाम्बरव्रतमिदं किल कल्पितमासीद्विटैः कैश्चित्।
तदपूर्वमिति विदित्वा निवारयामास धर्मतत्त्वज्ञः।
राजा शंकरवर्मा न पुनर्जैनादिमतमेवम्॥

—न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २४८.

६—दृष्टाः दिगम्बराः चीरवसनाः काषायवाससः श्वेतपटाः।
तत् साम्प्रतम् इतः इमे नीलाम्बराः दृश्यन्ताम्।
अहम् एतत् न जानामि, कः एषः चतुर्नियममार्गः।

—आगमडम्बर, अंक २, पृ० ४०.

७–आगमडम्बर, अंक ३, श्लोक १, पृ० ४६.

इसी अंक में वृद्धाम्भि पात्र का, जो कि बृहस्पति का अनुयायी चार्वाक है, शास्त्रार्थ शैवाश्रम में अनेकों शास्त्रों के ज्ञाता, विद्वानों, पण्डितों के सामने होता है। वह केवल प्रत्यक्ष प्रमाण का समर्थन करता है; वेद, ईश्वर, पुनर्जन्म आदि सिद्धान्तों का खण्डन करता है। धर्मशिव वेदों का प्रामाण्य स्थापित करता है। इस अंक में शैव, पाशुपत, कालामुख, महाव्रती आदि दिखाये गये हैं[८]।

चतुर्थ अंक में भागवत सम्प्रदाय (पांचरात्र) का वर्णन है। इस अंक के प्रारम्भ में वैदिक मतावलम्बी दो ऋत्विग् उपाध्याय इस बात से चिन्तित हैं कि आप्तोक्त आगमों को प्रामाणिक मानने के कारण, राजकीय सम्पत्ति से लाभ अन्य धार्मिक और दार्शनिक सम्प्रदाय भी उठायेंगे। राजा परम माहेश्वर है परन्तु संकर्षण राजकीय अधिकारी है। वह सभी आगमों का प्रामाण्य मानता है। यहां वैदिक मतावलम्बी और सात्त्वत (भागवत) के अनुयायियों का शास्त्रार्थ होता है। संकर्षण विद्वानों की सभा में प्रवेश करने से पूर्व श्रीनगर में भगवान विष्णु (रणस्वामी) से प्रार्थना करता है। रणस्वामी का मन्दिर श्रीनगर में है। इससे यह स्पष्ट होता है कि इस नाटक का अभिनय श्रीनगर में हुआ था। वैदिक मतों और दूसरे मतों या आगमों पर वादविवाद होता है। अन्त में आप्तोक्त होने से वेदों के समान सभी आगमों का प्रामाण्य माना जाता है। इस नाटक में शंकरवर्मा की यह राजनीति कि सभी आगमों को प्रामाणिक माना जाए, बड़ा उदार दृष्टिकोण है, जो कि यह सूचित करता है कि वह अपने समय के दार्शनिक-राजनीतिज्ञ जयन्त भट्ट के परामर्श से नीति अपनाता है। मुक्ति के लक्ष्य की घोषणा में विभिन्न आगम एक मत हैं उनमें कोई विरोध नहीं है—

परमं पुरुषार्थं प्रति न चागमानां विरोधिता काचित्।
आदिश्यते हि सर्वैः कैवल्यं तुल्यमेव फलम्[१०]।

८—तदिमे शैवपाशुपतकालामुखमहाव्रतिनश्च यथासुखमासताम्।
—आगमडम्बर, अंक ३, पृ० ७३.

९—स हि सर्वागमप्रामाण्यवादी।
—आगमडम्बर, अंक ३, पृ० ७३।

१०—आगमडम्बर, ४. श्लोक ४९।

सारा प्रयत्न जो वेदों की रक्षा के लिए प्रयुक्त है वही आगमों के लिए भी प्रयुक्त किया जा सकेगा। सभी आगमों का एक ही दिव्य लेखक स्वीकार करना चाहिए। यह दिव्य परमात्मा अपनी स्वतन्त्र इच्छा से विभिन्न रूपों पाशुपत, कपिल, विष्णु, संकर्षण, जिन, बुद्ध, मनु आदि की धारणा करके भिन्न-भिन्न आगमों का उपदेश देता है। वस्तुतः इस नाटक में हिन्दू धर्म का एकीकरण है। भारत जैसे विविध वेशभूषा वाले, बहुभाषाभाषी, विविध मतमतान्तरों वाले तथा धर्मों और दर्शनों की विविधता वाले देश में ऐसी स्वस्थ, उदार और समन्वयवादी विचारधारा का सभी कालों में अत्यधिक महत्व है।

इस नाटक की कथावस्तु धार्मिक और दार्शनिक है, ऐतिहासिक या पौराणिक नहीं। इसलिए इसके पात्र भी धार्मिक और दार्शनिक विचारों के प्रतिनिधि चेतन मात्र हैं। बौद्ध कवि अश्वघोष (१०० ई०) के शारिपुत्र प्रकरण में कीर्ति, धृति, श्रद्धा, भक्ति मति, शान्ति आदि तथा कृष्णमित्र (१०९८ ई०) के प्रबोधचन्द्रोदय में काम, क्रोध, लोभ, मोह, विवेक आदि अचेतन भावों का मानवीकरण किया गया है, पर आगमडम्बर के सभी पात्र धार्मिक और दार्शनिक विचारों के प्रतिनिधि होते हुए भी मानव पात्र हैं। इसके अतिरिक्त इसके पात्र कालिदास आदि नाटककारों के पात्रों के समान राजपरिवारों या स्वर्गलोक से सम्बद्ध नहीं हैं। नाटक का नायक भी किसी राजवंश से सम्बद्ध नहीं है। इसमें विदूषक की कल्पना नहीं की गई है, न ही इसमें कहीं प्रणय दिखाया गया है।

इस नाटक में आने वाले तीन पात्र ऐतिहासिक हैं। लेखक जयन्त भट्ट, राजा शंकर वर्मा और रानी सुगन्धा देवी—तीनों का ही नाटक में उल्लेख है परन्तु वे रंगमंच पर नहीं आते हैं। नाटक की घटनाओं में उनका महत्वपूर्ण स्थान है। संकर्षण इस नाटक का नायक है। विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों के प्रतिनिधि रूप में मुख्य पात्र निम्नलिखित हैं—धर्मोत्तर बौद्ध, जिनरक्षित क्षपणक या अर्हत जैन, वृद्धाम्भि चार्वाक, संकर्षण मीमांसक। धर्मशिव शैव है जो कि न्याय-वैशेषिक का विद्वान् है। भट्टसाहट जिसका दूसरा नाम धर्मराशि है नैयायिक और शैव है। पांचरात्र या भागवत अथवा सात्वत एक वर्ग विशेष के रूप में आते हैं; इनका कोई विशेष वक्ता या प्रतिनिधि नहीं है। वैदिकों का प्रतिनिधित्व करने वाले दो प्रकार के पात्र हैं, ऋत्विक और उपाध्याय। भ्रष्ट शैवधर्म के प्रतिनिधि दो पात्र हैं जिनके नाम भी उनके धर्म का संकेत करते हैं कंकालकेतु और श्मशानभूति। स्त्री साधिका योगेश्वरी का भी उल्लेख है। प्रथम अंक में विश्वरूप नामक पात्र है जो कि महान् विद्वान् है। नीलाम्बर सामान्य समूह के रूप में प्रवेश करते हैं।

गौणपात्रों में शिष्य उपासक, बटु, भृत्य चेट, वृद्ध क्षपणक और क्षपणिका आदि हैं।विद्वानों के नाम ऐतिहासिक महत्व रखते हैं जो कि अध्ययन का विषय है।

इस नाटक का मुख्य लक्ष्य परम पुरुषार्थ या कैवल्य है इसलिए शान्तरस प्रधान है। यह नाटक एक दार्शनिक लेखक की साहित्यिक कृति है। इसकी शैली शास्त्रीय है। जिस समय जयन्त ने शास्त्रार्थ प्रस्तुत किया है उसका कवित्व भी वहां प्रकट हुआ है। विवाद सम्बन्धी प्रसंगों में जयन्त की वर्णनात्मक शक्ति, प्रसाद-गुण और कवित्व दर्शनीय है। बौद्ध विहारों के प्रसंग में उसका कवित्व प्रस्फुटित हुआ है। जयन्त भट्ट के पुत्र अभिनन्द ने कादम्बरी-कथासार में कहा है कि उसके पिता की रचना सरस और मधुर है तथा श्रेष्ठ अलंकारों और रसों से युक्त होने के कारण आकर्षक है[११]। आगमडम्बर में वस्तुतः जयन्त भट्ट कवि की पोशाक में एक दार्शनिक है और न्यायमंजरी में उसकी दार्शनिकता में भी कवित्व छिपा है। भाषा धार्मिक और दार्शनिक विषय के अनुकूल है।

इस धार्मिक नाटक का लक्ष्य सभी आगमों, धर्मों, मतों और दर्शनों में समन्वय की भावना स्थापित करना है।

आगमडम्बर नाटक की प्रस्तावना से सूचित होता है कि इस नाटक का लेखक जयन्त भट्ट है। सूत्रधार कहता है—'भट्टजयन्तस्य शिष्यपरिषदाहमाज्ञप्तो अस्मद् गुरोः कृतिरभिनवमागमडम्बरं नाम किमपि रूपकं प्रयोक्तव्यमिति[१२]'। इस नाटक के सम्पादक और भूमिका लेखक विद्वान वी० राघवन् और अनन्तलाल ठाकुर ने जयन्त भट्ट को ही इस नाटक का कर्ता माना है। आगमडम्बर और न्यायमंजरी में अनेकों स्थलों पर साम्य प्रतीत होने के कारण इस नाटक के लेखक जयन्त भट्ट ही सिद्ध होते हैं। आगमडम्बर और न्यायमंजरी के तुलनात्मक अध्ययन से यह सिद्ध

११—(क) सरसाः सदलंकाराः प्रसादमधुराः गिरः।
कान्ताः तातजयन्तस्य जयन्ति जगतां गुरोः॥

कादम्बरी कथासार १. २

(ख) आसीत् कवित्ववक्तृत्वकला यस्य सरस्वती।

कादम्बरी कथासार १. २

तुलना : न्यायमंजरी, भूमिका, पृ० १

१२—आगमडम्बर, अंक १, पृ० ३

होता है कि आगमडम्बर लेखक की पूर्वकालीन रचना है और न्यायमंजरी परकालीन।[13]

जयन्त भट्ट का समय विद्वानों ने ८८५-९०२ ई० स्वीकार किया है। जयन्त भट्ट ने न्यायमंजरी में आनन्दवर्धन के ध्वनिसिद्धान्त का खण्डन किया है[14]। इससे और राजतरंगिणी से यह विदित होता है कि जयन्त भट्ट आनन्दवर्धन के समकालीन या उत्तरकालीन थे। आनन्दवर्धन अवन्तिवर्मा के आश्रित कवि थे। कल्हण की राजतरंगिणी से विदित होता है कि अवन्तिवर्मा के राज्यकाल में मुक्ताकण, शिवस्वामी, ध्वन्यालोक के रचयिता आनन्दवर्धन और हरविजय महाकाव्य के लेखक राजानक रत्नाकर वागीश्वर ये चार विद्वान् बहुत अधिक प्रसिद्ध थे[15]। अवन्तिवर्मा का शासनकाल ८५५-५६ तथा ८८३ के मध्य माना जाता है। जयन्त भट्ट के पूर्वज शक्तिस्वामी काश्मीर-नरेश मुक्तापीड या ललितादित्य के आश्रित थे। उनकी चतुर्थ पीढ़ी में जयन्त भट्ट हुये। राजतरंगिणी के अनुसार मुक्तापीड या ललितादित्य की दूसरी पीढ़ी में जयापीड या विनयादित्य, तीसरी पीढ़ी में अवन्तिवर्मा और चौथी पीढ़ी में शंकरवर्मा हुए। इस प्रकार जयन्तभट्ट अवन्तिवर्मा के पुत्र तथा उत्तराधिकारी शंकरवर्मा के समकालीन रहे होंगे। राजतरंगिणी से यह भी विदित होता है कि शंकरवर्मा ने आस-पास के इलाकों को जीत लिया था और दार्वाभिसार, गूजर, त्रिगर्त आदि उनके अनुशासन में आ गये थे। शंकरवर्मा के जयघोष की प्रतिध्वनि, भयभीत

१३–आगमडम्बर, अंक ४, श्लोक ५४; न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २६७। आगमडम्बर, अंक ४, श्लोक ४२; न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २६५। आगमडम्बर, अंक १, श्लोक ६; न्यायमंजरी, पृ० ४०४। आगमडम्बर, अंक १, श्लोक १०; न्यायमंजरी, पृ० ४६७। आगमडम्बर, अंक ४, श्लोक ४९; न्यायमंजरी, पृ० २६७।

१४–"ध्वनिनिराकरणम्", न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० ४५।

१५–मुक्ताकणः शिवस्वामी कविरानन्दवर्धनः।
प्रथां रत्नाकरश्चागात्साम्राज्येऽवन्तिवर्मणः॥

—राजतरंगिणी, तरंग ४, श्लोक ३४

भाव से छिपे हुए दार्वाभिसार देश के राजा द्वारा आश्रित पर्वतकन्दराओं में जाकर टकराती थी—शत्रुसेना में वह नहीं सुनाई देती थी—

दार्वाभिसारराजेन त्रस्यता समुपाश्रिताः ।
अद्रिद्रोण्यो न वाहिन्यस्तत्सेनानादमादधुः ।।

राजतरंगिणी ४, श्लोक १४१

वी० राघवन् और अनन्तलाल ठाकुर ने इस नाटक की भूमिका में जयन्त भट्ट और यशोवर्मन के विषय में ऐतिहासिक और कालक्रमसम्बन्धी प्रश्न[१६] भी उपस्थित किया है कि क्या शंकर वर्मा ही यशोवर्मदेव हैं ?

'अहो बत पुरहरहृदयस्य…पुण्ययशसः यशोवर्मदेवस्य
ब्रह्मलोकनिर्विशेषमेवेदं दृश्यते राष्ट्रम्[१७] ।'

राजतरंगिणी में शंकर वर्मा के दूसरे नाम यशोवर्मा का कहीं उल्लेख नहीं है और वहाँ शंकर वर्मा का बाद का चरित्र भी उज्ज्वल और यशस्वी राजा के रूप में नहीं मिलता है, जयन्त भट्ट के विषय में भी कल्हण मौन है। वस्तुतः यशोवर्मा कन्नौज का राजा था, जिसको मुक्तापीड या ललितादित्य (७३६-७४७ ई०) ने पराजित कर दिया था। मार्ग में हिमालय पर्वत सदृश विघ्नस्वरूप राजा यशोवर्मा को लांघकर गंगा की धारा जैसी विस्तृत ललितादित्य की सेना पूर्वी समुद्र के तट पर जा पहुँची[१८]। कवि वाक्पतिराज तथा भवभूति आदि महाकवियों द्वारा सेवित कवि

१६–See M. R. Kavi, *Bhaṭṭa Jayanta and Yaśovarman of Kashmira*, Indian Culture, D. R. Bhandarkar Vol. (1940) 45-52 ; आगमडम्बर, भूमिका, पृ० ७

१७–आगमडम्बर; ६; पृ० ७७ ।

१८–यशोवर्माणमुल्लंघ्य हिमाद्रिमिव जाह्नवी ।
सुखेन प्राविशत्तस्य वाहिनी पूर्वसागरम् ।।

राजतरंगिणी; ४; श्लोक १४६ ।

यशोवर्मा राजा ललितादित्य के अनुपम गुणों पर मोहित होकर उसका स्तुतिपाठक बन गया।[१९] उपर्युक्त विवरण से यह निश्चित है कि मुक्तापीड या ललितादित्य ने यशोवर्मा के विरुद्ध युद्ध किया था। यशोवर्मा ७३६ ई० के बाद राजगद्दी से उतार दिया गया था। इस यशोवर्मा को ही शंकर वर्मा नहीं कहा जा सकता। वी० राघवन् और अनन्तलाल ठाकुर ने भूमिका में यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि शंकरवर्मा ही यशोवर्मदेव है। उन्होंने अपने मत की पुष्टि में यह तर्क दिया है कि यशोवर्मा के सिक्के कश्मीर के कर्कोटक वंश के सिक्कों से साम्य रखते हैं और वे पंजाब के उत्तरी भाग में पाये गये हैं। ये सिक्के कश्मीर के राजा शंकरवर्मा को यशोवर्मा सिद्ध करते हैं।[२०] यह तर्क कुछ अधिक युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता है क्योंकि यह भी सम्भव है कि कर्कोटकवंशी राजा ललितादित्य या मुक्तापीड ने कन्नौज के राजा यशोवर्मा को जीत लिया हो, और इन सिक्कों का प्रचलन कन्नौज में कर दिया गया हो अथवा सम्भवतः कश्मीरी टकसाल के बने हुए सिक्के कन्नौज राज्य में प्रचलित किये गये हों और उन्हीं में से कुछ सिक्के उत्तरी पंजाब में उपलब्ध हुए हों।

इसके अतिरिक्त इस नाटक के मूलपाठ में 'यशोवर्मदेव' शब्द है 'यशोवर्मदेव' नहीं, अतः भूमिका लेखकों का एतद्विषयक कथन विचारणीय है।

जयन्तभट्ट ने न्यायमंजरी में 'कुट्टनीमतम्'[२१] का अर्थ कुलटा स्त्री की सलाह या वचन न करके दामोदरगुप्त का काव्य किया है और दामोदर गुप्त को आनन्दवर्धन का समकालीन और अवन्तिवर्मा का मन्त्री लिखा है।[२२] परन्तु यहाँ 'कुट्टनीमतम्' का अर्थ दामोदर गुप्त का काव्य निश्चित नहीं है क्योंकि इस शब्द का सामान्य अर्थ कुलटा स्त्री की सलाह या वचन भी हो सकता है, जो कि प्रामाणिक नहीं माना जाता। आगमडम्बर नाटक के चतुर्थ अंक में, आगमों की प्रामाणिकता के प्रसंग में कहा गया है कि आप्तोक्त आगम ही प्रामाणिक हैं अथवा वेदादिशास्त्र जिनका

१९--कविर्वाक्पतिराजश्रीभवभूत्यादिसेवितः ।
जितो ययौ यशोवर्मा तद्गुणस्तुतिवन्दिताम् ।।

राजतरङ्गिणी ४, श्लोक १३४।

२०--आगमडम्बर, भूमिका, पृ० ७, टिप्पणी २।

२१--न मृष्यते तु यत्किंचित् प्रमाणं कुट्टनीमतम्।'

न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २४८।

२२--आगमडम्बर, भूमिका, पृ० ६।

मूल हैं वे प्रामाणिक हैं। जिसके मन में जो कुछ आया, उसने वही कह दिया; इस प्रकार के आगमों को वादिवृषभ सहन नहीं करते हैं।[२३] कुट्टनी शब्द का प्रयोग क्षेमेन्द्र के कलाविलास[२४], और समयमातृका[२५]; जल्हण के मुग्धोपदेश[२६], विष्णुशर्मा के हितोपदेश[२७] के मित्रलाभ प्रकरण और लोकोक्तियों[२८] में भी सामान्य कुलटा स्त्री के अर्थ में मिलता है। दामोदर गुप्त ने स्वयं अपने काव्य में कहीं अपना परिचय नहीं दिया, केवल राजतरंगिणी[२९] के एक श्लोक से विदित होता है कि दामोदरगुप्त राजा

२३—'एते तु वादिवृषभाः न सहन्त एव।

आगमडम्बर ४, श्लोक १०२, १०३।

२४—भिक्षुकतापसवहुविधपुण्यफला द्वीपदर्शनकला च।
खिन्ना कलात्रिषष्टया पर्यन्ते कुट्टनीकला वेश्या॥

कलाविलास ४। ११।

२५—व्याघ्रीव कुट्टनी यत्र रक्तपानाभिषैषिणी।
नास्ते तत्र प्रगल्भन्ते जम्बुका इव कामुका॥
प्रविष्टा कुट्टनीहीनं गृहं क्षीणपटा विटाः।
गाथाः पठन्ति गायन्ति व्ययद्रविणमर्थिताः॥
द्वाराग्रदत्तकर्णासु ग्रहणग्रहणेप्सया।
कुट्टनीषु तृणापातेऽप्युन्मुखीषु मुहुर्मुहुः॥

समयमातृका १, ४१, ४४. ३, ११

२६—कुट्टन्याः पुनरुत्कटोत्कटमिदं तत्रास्त्यगस्त्यव्रतं।
यत्प्राणाहुतिरेककैव सकलैः रत्नाकरैः कामिभिः॥

मुग्धोपदेश ३३।

२७—गतानुगतिको लोकः कुट्टनीमुपदेशिनीम्।
प्रमाणयति नो धर्मे यथा गोघ्नमपि द्विजम्॥

हितोपदेश, मित्रलाभ ५७।

२८—कुट्टिन्यश्चतुरकथा भवन्त्यरोगाः।

चतुर्भाणी, पृ० २५८।

२९—स दामोदरगुप्ताख्यं कुट्टनीमतकारिणम्।
कविं कविं बलिरिव धुर्यं धीसचिवं व्यधात॥

राजतरङ्गिणी ४, श्लोक ५१७।

(जयापीड) के यहाँ सम्मानित होकर इसी प्रकार मुख्यमन्त्री का कार्य करता था; जिस प्रकार राजा वलि की राजसभा में शुक्राचार्य। यहाँ प्रसंग के अनुसार 'स' शब्द के द्वारा जयापीड का उल्लेख किया गया है। राजा जयापीड (७७९-८१३ ई०) का दूसरा नाम विनयादित्य भी है। इसने विनयादित्य नामक सुन्दर नगर बसाया था[३०]। सभी जयापीड नाम के सिक्कों पर विनयादित्य नाम भी मिलता है।[३१] जयापीड या विनयादित्य का राज्यकाल अवन्तिवर्मा (८५५-५६-८८३) से पूर्वकालीन ७७९-८१३ ई० है अतः दामोदर गुप्त अवन्तिवर्मा का मन्त्री नहीं रहा होगा। इस प्रकार आगमडम्बर के भूमिका लेखकों का मत पुनर्विचारणीय है।

इसके अतिरिक्त राजतरंगिणी किसी 'नायक' नामक विद्वान का उल्लेख करती है। यहाँ नायक से तात्पर्य सम्भवतः भट्टनायक से है जिसका समय पी० वी० काणे के अनुसार ९०० ई० है। भट्टनायक प्रसिद्ध आलंकारिक है, 'हृदयदर्पण' का लेखक है और जयन्तभट्ट की तरह आनन्दवर्धन के ध्वनि सिद्धान्त का विरोधी है। शंकरवर्मा ने नायक[३२] को दो मन्दिरों का अध्यक्ष वना दिया था, जिनका नामकरण राजा ने अपने और अपनी रानी के नाम पर शंकरगौरीश और सुगन्धेश[३३] किया तथा अपने नाम से शंकरपुर नगर बसाया।[३४] राजतरंगिणी शंकरवर्मा के शासन के प्रथम भाग का चित्रण धार्मिक, न्यायप्रिय और दयालु राजा के रूप में करती है परन्तु दिग्विजय के वाद शंकरपुर नगर बसाने और मन्दिरों का निर्माण आदि करवाने के वाद शंकरवर्मा का जीवन वदल जाता है। वह लोभ के कारण

३०—नामान्यद्विनयादित्य इति प्रख्यापयन्नृपः।
पूर्वाशां विनयादित्यपुरेणालंकृतां व्यधात्॥
राजतरङ्गिणी ४, श्लोक ५१७।

३१— '*All known coins of Jayapida bear the Name of Vinayaditya*, Stein, *Rajatarangini*, fotnote 517, P. 169

३२—द्विजस्तयोर्नायकाख्यो गौरीशसुरसद्मनोः।
चातुर्विद्यः कृतस्तेन वाग्देवीकुलमन्दिरम्॥
राजतरङ्गिणी ५, श्लोक १५९।

३३—तया समं पुरवरे सुराजोपमो नृपः।
तस्मिन् शंकरगौरीशसुगन्धेशौ विनिर्ममे॥
राजतरङ्गिणी ५ श्लोक १५८।

३४—एवं दिग्विजयं कृत्वा प्राप्तः स निजमण्डलम्।
प्रदेशे पंचसत्राख्ये स्वनाम्ना विदधे पुरम्॥
राजतरङ्गिणी ५; श्लोक १५६।

प्रजा को सताने लगता है। करों के बोझ से प्रजा को पीड़ित करने लगता है, दुर्व्यसनी हो जाता है। कल्हण लिखता है कि आश्चर्य की बात है कि राजारूपी गजराज यशरूपी झरने में नहाकर, निर्मल देह होने पर भी व्यसनासक्तिरूपी धूल ओढ़कर फिर गन्दा हो जाता है।[३५]

काश्मीर मण्डल में विद्वानों के अनादर और राजाओं के प्रभाव की हानि का कारण एकमात्र शंकरवर्मा ही था।[३६] उसके पुत्र गोपालवर्मा ने उसको बहुत समझाया कि प्रजा को करों से पीडित न करो, परन्तु वह नहीं माना। कल्हण भल्लटशतक के लेखक भल्लट आदि का भी उल्लेख करते हैं कि राजा ने खर्च के भय से गुणीजनों का समागम त्याग दिया था, जिससे भल्लट आदि कवियों को किसी अन्य छोटे-मोटे धन्धे से जीविका चलानी पड़ती थी।[३७] उस राजा के राज्य में अच्छे-अच्छे कवियों को कुछ भी वेतन नहीं मिलता था, किन्तु बोझा ढोने वाले मजदूर (लवट) को खजाञ्ची आदि के पद पर नियुक्त कर देने पर, राजा की कृपा से प्रति-दिन के हिसाब से दो हजार दीनार वेतन मिलता था।[३८] वह संस्कृत का विरोधी हो जाता है और अपभ्रंश का समर्थक।[३९] उसने प्रजा से अधिक से अधिक धनसञ्चय

३५—चित्रं नृपद्विपाः पूतमूर्तयः कीर्तिनिर्झरैः
भवन्ति व्यसनासक्तिपांसुस्नानमलीमसा।

राजतरङ्गिणी ५, श्लोक १६४।

३६—निमित्तं मण्डलेऽमुष्मिन् सविद्यानामनादरे।
राज्ञां प्रतापहानौ च नान्यः शंकरवर्मणः॥

राजतरङ्गिणी ५, श्लोक १७९.

३७—त्यागभीरुतया तस्मिन् गुणिसङ्गपराङ्मुखे।
आसेवन्तावरा वृत्तीः कवयो भल्लटादयः॥

राजतरङ्गिणी ५, श्लोक २०४,

३८—निर्वेतनाः सुकवयो भारिको लवटस्त्वभूत्।
प्रसादात्तस्य दीन्नारसहस्रद्वयव तनः॥

राजतरङ्गिणी ५, श्लोक २०५.

३९—कल्यपालकुले जन्म तत्तेनैव प्रमाणितम्।
क्षीबोचितापभ्रंशोक्तिर्दैवी वाग्यस्य नाभवत्॥

राजतरङ्गिणी ५, श्लोक २०६.

के लिए नया विभाग खोला, जिसमें पांच कायस्थ (दिविर) नियुक्त हुए और छठा शकच या लवट नाम का खजाञ्ची (गंजवर।) था।[४०] इस प्रकार उस मूर्ख राजा ने धनसंग्रह का मार्ग खोलकर, भविष्य में होने वाले राजाओं एवं राजकर्मचारियों के लिए नरक-प्राप्ति का सारा सामान जुटा लिया। शंकरवर्मा ने विद्रोह की आशंका से 'दार्वाभिसार' के सीधे-सादे राजा नरवाहन और उसके सेवकों को रात्रि के समय धोखा देकर मार डाला।[४१] इस वर्णन से विदित होता है कि शंकरवर्मा अपने शासन के उत्तरकाल में विद्वानों के विरोधी हो गये थे किन्तु 'आगमडम्बर' में उन्हें वर्णाश्रमधर्ममर्यादाचार्य और न्यायमंजरी में धर्मतत्त्वज्ञ कहा है। शंकरवर्मा की रानी सुगन्धादेवी का उल्लेख भी आगमडम्बर में है। अतः आगमडम्बर की रचना जयन्त ने उसके शासन के पूर्वार्द्ध में की होगी।

दार्वाभिसार की घटना से न्यायमंजरी में उपलब्ध जयन्त भट्ट के कारावास में रहने की बात की व्याख्या करने में भी सहायता मिल सकती है। न्यायमंजरी में कहा गया है कि—

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दके बन्धने विनिहितोऽहम्।
ग्रन्थरचनाविनोदादिह हि मया वासरा गमिताः॥[४२]

इससे यह भी सम्भव है कि जिस समय दार्वाभिसार पर आक्रमण किया गया हो, जयन्त भट्ट भी बन्दी बना लिया गया हो और तभी कारागार में उसने न्यायमंजरी लिखी हो।

राजतरंगिणी नैयायिक जयन्त भट्ट के विषय में मौन है परन्तु गौडदेशाधिपति

४०—व्यधत्त पञ्च दिविरान्स तस्मिन् भिन्नकर्मणि।
षष्ठं तथा गञ्जवरं शकचं लवटाभिधम्॥
—राजतरङ्गिणी ५, श्लोक १७७.

'दिविर' फारसी का 'दिबिर' है जिसका अर्थ 'लिपिक' अथवा 'सचिव' है। फारसी गञ्जवर का अर्थ 'कोषाध्यक्ष' है।

४१—सोऽनुगैः सह निर्द्रोहं जघान द्रोहशङ्कया।
शूरं दार्वाभिसारेशं शर्वर्यां नरवाहनम्॥
राजतरङ्गिणी ५, श्लोक २०९.

४२—न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० ३६३।

जयन्त नामक राजा का उल्लेख अवश्य करती है, जिसने अपनी पुत्री कल्याणदेवी का विवाह जयापीड के साथ किया था।[४३] इस राजा जयन्त को जयन्त भट्ट नहीं कहा जा सकता। जयन्त भट्ट के विषय में कल्हण के मौन होने पर भी आगमडम्बर से यह सूचित होता है कि वह शंकरवर्मा का समकालीन था, वह राजा को धार्मिक और राजनीतिक समस्याओं में सलाह दिया करता था, सभी शास्त्रों, आगमों और विद्याओं में पारंगत राजा का मन्त्री था।

'मन्त्री शास्त्रमहाटवीविहरणाश्रान्तो जयन्तोऽप्यसौ।'[४४]

न्यायमंजरी में लेखक ने अपना संक्षिप्त परिचय देते हुए कहा है कि शास्त्रार्थों में जिसने विजय प्राप्त की है इस प्रकार जो विख्यात जयन्त है, जिसका दूसरा नाम विद्वानों की दृष्टि में नववृत्तिकार है, जिसके पिता का नाम चन्द्र है, चन्द्र-किरण रूपी यश से जिसने दिशाओं को व्याप्त किया है ऐसे चन्द्र के पुत्र जो कि शिव के चरणों का ध्यान करने वाले हैं, उन्होने इस उत्तम कृति की रचना की है।[४५]

४३–मण्डलेपु नरेन्द्राणां पयोदानामिवार्यमा।
गौडराजाश्रयं गुप्तं जयन्ताख्येन भूभुजा॥

—राजतरङ्गिणी ४, श्लोक ४२०।

प्रविवेश क्रमेणाथ नगरं पौण्ड्रवर्धनम्।
तस्मिन् सौराज्यरम्याभिः प्रीतः पौरविभूतिभिः।

—राजतरङ्गिणी ५, श्लोक ४२१।

कल्याणदेव्यास्तेनाथ कल्याणाभिनिवेशिना॥
राजलक्ष्म्या व्यपास्ताया इव सोऽजिग्रहत्करम्॥

—राजतरङ्गिणी ४, श्लोक ४६७.

४४–आगमडम्बर ३, श्लोक ८, पृ० ४४, ४६, ४८।

४५–वादेष्वाप्तजयो जयन्त इति यो विख्यातकीर्तिः क्षिता–
यन्वर्थो नववृत्तिकार इति यं शंसन्ति नाम्ना बुधाः।
सूनुर्व्याप्तदिगन्तरस्य यशसा चन्द्रस्य चन्द्रत्विषा।
चक्रे चन्द्रकलावचूलचरणध्यायी स धन्यां कृतिम्॥

—न्यायमंजरी, पृ० २०८।

न्यायमंजरी की भूमिका में सूर्यनारायण शर्मा शुक्ल[४६] ने जयन्त भट्ट के पुत्र अभिनन्द द्वारा निर्मित कादम्बरी कथासार के ५ से लेकर १३ तक श्लोक उद्धृत किये हैं, जिनमें जयन्तभट्ट के वंश का परिचय दिया गया है। तदनुसार शक्ति नामक ब्राह्मण जो कि गौडदेश का वासी था और भारद्वाज कुल में उत्पन्न हुआ था, कई स्थानों पर भ्रमण करने के पश्चात् कश्मीर में दार्वाभिसार नामक स्थान पर अपने परिवार के साथ बस गया था। "शक्ति के मित्रा नामक तेजस्वी पुत्र उत्पन्न हुआ। मित्रा के वेदादि शास्त्र में पारंगत शक्तिस्वामी नामक पुत्र हुआ। शक्तिस्वामी को कश्मीर के कर्कोटक वंश के राजा मुक्तापीड या ललितादित्य के राज्यकाल में मन्त्रित्व प्राप्त हुआ। शक्तिस्वामी के कल्याणस्वामी नामक पुत्र हुआ जो कि याज्ञवल्क्य के समान था और योग में निपुण था। कल्याणस्वामी के चन्द्र नामक पुत्र हुआ, चन्द्र का पुत्र है जयन्त भट्ट। जयन्त का दूसरा नाम है वृत्तिकार, वह वेद-वेदांगों में पारंगत

४६—शक्तिर्नामाऽभवद् गौडो भारद्वाजकुले द्विजः।
दीर्वाभिसारमासाद्य कृतदारपरिग्रहः ॥५॥
तस्य मित्राभिधानोऽभूदात्मजस्तेजसां निधिः।
जनेन दोषोपरमप्रबुद्धेनार्चितोदयः ॥६॥
स शक्तिस्वामिनं पुत्रमवाप श्रुतिशालिनम्।
राज्ञः कर्कोटवंशस्य मुक्तापीडस्य मन्त्रिणम् ॥७॥
कल्याणस्वामिनामास्य याज्ञवल्क्य इवाभवत्।
तनयः शुद्धयोगर्द्धिनिर्धूतभवकल्मषः ॥८॥
अगाधहृदयात्तस्मात्परमेश्वरमण्डनम्।
अजायत सुतः कान्तश्चन्द्रो दुग्धोदधेरिव ॥९॥
पुत्रं कृतजनानन्दं स जयन्तमजीजनत्।
व्यक्ता कवित्ववक्तृत्वफला यस्य सरस्वती ॥१०॥
वृत्तिकार इति व्यक्तं द्वितीयं नाम बिभ्रतः।
वेदवेदांगविदुषः सर्वशास्त्रार्थवादिनः ॥११॥
जयन्तनाम्नः सुधियः साधुसाहित्यतत्त्ववित्।
सूनुः समभवत्तस्मादभिनन्द इति श्रुतः ॥१२॥
काव्यविस्तरसंधानखेदालसधियं प्रति।
तेन कादम्बरीसिन्धोः कथामात्रं समुद्धृतम् ॥१३॥

—न्यायमंजरी, भूमिका पृ० १. २.

और सभी शास्त्रों का वेत्ता है। ऐसा सुना जाता है कि साहित्य के मर्मज्ञ, विद्वान् जयन्त भट्ट के अभिनन्द नामक पुत्र उत्पन्न हुआ। काव्यविस्तार के भय से यहां केवल कादम्बरी रूपी समुद्र से, कथामात्र को उद्धृत किया गया है।''

उपर्युक्त वर्णन से स्पष्ट होता है कि अभिनन्द जयन्त के पुत्र थे। अन्य प्रमाणों से भी इस तथ्य की पुष्टि होती है। अभिनवगुप्त ने ध्वन्यालोक की लोचन टीका[४७] में कादम्बरी कथासार का उल्लेख किया है। वी० राघवन् और अनन्तलाल ठाकुर ने आगमडम्बर की भूमिका में, इस नाटक के प्रथम अंक के नान्दीपाठ श्लोक में आये 'स्फुरदमन्दनवाभिनन्दम्' में 'अभिनन्द' शब्द का अर्थ श्लेष के रूप में 'पुत्र'[४८] किया है, परन्तु अन्य विशेषणों से समन्वय स्थापित करने पर 'अभिनन्द' को ब्रह्म मानना अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि जयन्त भट्ट का व्यक्तित्व बड़ा सशक्त है। जयन्त भट्ट को नववृत्तिकार और शास्त्रार्थ महारथी कहा गया है। 'वृत्ति' भी लेखक की रचना मानी गई है जिससे नाटककार की व्याकरण-सम्बन्धी विद्वत्ता सिद्ध होती है। अभिनन्द के कादम्बरी कथासार से सिद्ध होता है कि उसके पिता का दूसरा नाम वृत्तिकार था—इति व्यक्तं द्वितीयं नाम बिभ्रतः। जयन्तभट्ट ने स्वयं न्यायमंजरी के अन्त में अपना परिचय देते हुए कहा है कि वह विद्वानों में 'नववृत्तिकार' के नाम से प्रसिद्ध हैं। आगमडम्बर की प्रस्तावना[४९] में भी जयन्त ने अपने को वृत्तिकार लिखा है।[५०]

४७–'कथातात्पर्यं सर्गबन्धो यथा भट्टजयन्तकस्य कादम्बरीकथासारम्।'
आनन्दवर्धन, ध्वन्यालोकलोचन, (सम्पादक-रामसागर त्रिपाठी १९६३)।
आनन ३, पृ० ७६५।

४८–आगमडम्बर, भूमिका, पृ० २।

४९–ननु वचन विनिर्युक्तोऽसि वृत्तिकारशिष्यैः। शैशवे व्याकरणविवरण करणाद् वृत्तिकार इति प्रथितापरनाम्नो भट्टजयन्तस्य.....।

—आगमडम्बर, अंक १, प्रस्तावना, पृ० २, ३।

५०–V. Raghavan, *Why was Jayanta Bhaṭṭa Known as Vṛttikāra?* P. K. Gode Commemoration Vol., III, p. 173–4.

जयन्तभट्ट के व्यक्तित्व को समझने के लिए न्यायमंजरी का अध्ययन आवश्यक है। न्यायमंजरी में जहां चौदह विद्यास्थानों का उल्लेख है, वहां सर्वप्रथम चारों वेदों का उल्लेख मिलता है। उनमें 'अथर्ववेद' को प्रथम स्थान दिया है—'वेदाश्चत्वारः प्रथमोऽथर्ववेदः'[५१]। इसी प्रकार वेदों के प्रामाण्य की स्थापना के प्रसंग में अथर्ववेद को प्रथम वेद माना है तथा अथर्ववेद को प्रामाणिक न मानने वाले कुमारिल भट्ट के मत का खण्डन किया है।[५२] इससे स्पष्ट है कि जयन्त भट्ट अथर्ववेदीय शाखा के ब्राह्मण थे। जयन्त भट्ट शैव थे, न्यायमंजरी के प्रारम्भ के श्लोक[५३] और अन्तिम श्लोक[५४] से इस बात की पुष्टि होती है। जयन्त भट्ट ने केवल वेदों का ही प्रामाण्य नहीं माना अपितु अन्य आगमों का प्रामाण्य भी आप्तोक्त होने के कारण न्यायमंजरी और आगमडम्बर दोनों में स्वीकार किया है।[५५]

५१—न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २

५२—न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २३२–२३७।

५३—नमः शाश्वतिकानन्दज्ञानैश्वर्यमयात्मने।
संकल्पसफलब्रह्मस्तम्भारम्भाय शम्भवे॥

न्यायमंजरी, प्रथम श्लोक।

५४—नमः शशिकलाकोटिकल्प्यमानांकुरश्रिये।
प्रपन्नं जनसंकल्पकल्पवृक्षाय शंभवे।

—न्यायमंजरी, उत्तरार्द्ध, पृ० २०८।

५५—न्यायमंजरी, पूर्वार्द्ध, पृ० २४२
आगमडम्बर, अंक ४.